

ASCENSIO, VIRTUS: DOS CONCEPTOS DEL CONTEXTO ORIGINAL DEL SISTEMA LULIANO

«C'est donc moins un "auteur" qu'il me faudra présumer qu'un groupe ambiant au porteur de parole et posé, relativement à lui, en statut hypostatique, impliquant ou non un vouloir-faire commun».¹

Algo debe a la ya vieja sugerencia de Zumthor el método usado en este trabajo. En él voy a dar amplio margen al «ambiente mental» en el que vivió Ramon Llull. De él creo pueden entresacarse aquellos elementos conceptuales e ideológicos con que podremos llegar a ahondar en el contexto original del sistema luliano. No hay en todo ello ningún propósito de descubrir «fuentes», sino la invitación a recorrer un horizonte que, en mi opinión, resulta muy útil para ir comprendiendo un poco más el texto luliano. De todas formas, el modo como Llull se refiere a este contexto original es bien conocido. No se propone como tarea integrarse en este contexto, lo que caracteriza a la labor escolástica y académica, sino aprovecharlo para construir aquel instrumento que sea más apropiado para su propósito personal.

El *Llibre de contemplació* ofrece muchos motivos para proceder a este análisis. Conocemos los datos iniciales: es con bastante probabilidad el primer escrito de Llull; aparece al término de muchos años de estudio; su historia textual comprende un original árabe y su traducción al catalán; constituye la formulación «pre-artística» del sistema luliano...²

¹ P. Zumthor, «Médiéviste ou pas», *Poétique* 31 (1977), 306-321, p.307.

² Cf. M. de Riquer-A. Comas, *Història de la literatura catalana*, I (Barcelona, 1964), pp.256 ss.

Para avanzar en la dirección antes apuntada, quisiera aportar en el presente trabajo algunos elementos. En primer lugar voy a situar el *Llibre de contemplació* en el marco del objetivo misionero que domina la obra de Llull, proponiendo a continuación en que sentido Llull asume el modelo de la *ascensio* como esquema de su exposición. A fin de comprobar en que contexto se le ofrecen a Llull los elementos que utiliza, se analizan después los temas de la *ascensio* y de *virtus* desde una perspectiva histórica. Este análisis, como resultará evidente, no pretende ser exhaustivo, y se limita a aquellos aspectos que resultan más relevantes en relación con la obra luliana.³

I. EL OBJETIVO MISIONERO, MARCO DEL SISTEMA LULIANO

El planteamiento de un método misionero

De manera casi irremediable hablar de Ramon Llull es hablar de su Arte. Y casi de la misma manera hablar del Arte de Ramon Llull parece ser hablar del sistema formal representativo que él construyó. Este aspecto, no obstante, no puede ser desgajado del conjunto de la obra luliana. Por ello resulta conveniente hacer hincapié en la génesis del sistema, en cual es, en origen, su objetivo principal y de que manera se piensa debe ser alcanzado este objetivo.

Toda la obra y la actividad de Ramon Llull gira en torno al propósito de la «misión». No se trata de algo desconocido en la *christianitas* del siglo XIII, en un momento en que el intercambio cultural con el Islam había alcanzado un grado tal de intensidad que obligaba a abandonar imágenes forjadas en siglos anteriores. Estas circunstancias motivaron un replanteamiento sobre todo del método misional y de la preparación que debería requerirse a los misioneros. Reflejo de esta nueva conciencia fue la creación de *studia*, así como la redacción de obras que proporcionaran una formación intelectual acorde con la cultura de aquellos a quienes se dirigía la misión. Esta tarea fue emprendida de diversas formas. Así, por ejemplo, Ramon Martí contruye su *Pugio fidei* como discusión de los textos aducidos por musulmanes y judíos en apoyo de sus doctrinas.⁴ Santo Tomás de Aquino, por el contrario, escribe su *Summa contra Gentiles*

³ En el trabajo «Significación y demostración en el *Llibre de contemplació*» (en prensa) he incluido algunas consideraciones estrechamente relacionadas con los puntos tratados aquí.

⁴ E. Colomer, «Ramon Llull y Ramon Martí», *EL* 28 (1988) 1-37; «Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch», *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttler Mittelalter-Studien 4 (1992), 217-236, ressenyat més avall a les pp. 129-130.

como exposición argumentativa de la doctrina cristiana, dedicando atención particular a las objeciones provenientes de las religiones musulmana y judía.⁵

Sin embargo, este planteamiento «intelectual» de la misión no era el único, y son bien conocidas las críticas que recibió por parte de Llull. Existía otra forma de proponer la misión, la que privilegiaba el testimonio y la convivencia. El ejemplo de San Francisco de Asís puede proponerse como paradigma de este estilo.⁶ Es por ello comprensible que sus defensores e imitadores se hallen principalmente entre los misioneros pertenecientes a la orden franciscana. Había, además, otro factor que apoyaba este programa de la misión centrado en la *imitatio*: la reacción cada vez más generalizada contra el ideal de la Cruzada. La historia de las Cruzadas, en efecto, había ocasionado graves enfrentamientos entre los mismos cristianos y su violencia entraba en abierta contradicción con el anuncio del Evangelio. A la postre la Cruzada era, a los ojos de muchos, incluso un obstáculo para la propagación de la fe cristiana.⁷

Ramon Llull se planteará a lo largo de su vida estos tres elementos convergentes en el concepto de misión. Como tarea se propone redactar libros que puedan servir a la formación de misioneros y promover la creación de «monasterios» donde pueda impartirse esta formación, como fue el caso de Miramar.⁸ Insistirá en la imitación del comportamiento pacífico y martirial de Cristo y sus apóstoles como talante propio del misionero. Por fin, desde una visión realista del juego de poderes de su mundo, aportará proyectos para la empresa bélica de la Cruzada.⁹

Desde este contexto, ¿cuál es el objetivo de la misión?. Para la cristiandad medieval resulta evidente que la misión tiene por objetivo combatir el error.

⁵ La postura de Tomás de Aquino podría resumirse en esta sentencia: «Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat». *De rationibus fidei* 1.

⁶ Cf. Bonaventura, *Legenda sancti Francisci* IX (*Opera omnia* VIII, pp. 531-533).

⁷ En uno de sus primeros escritos, el *Ars notatoria*, Llull menciona una supuesta carta del sultán de Egipto al Papa en la que se expresa la extrañeza sobre el uso de la fuerza por parte de los cristianos, mientras «Jesucristo y sus discípulos convirtieron los moradores de Tierra Santa con su predicación y con la efusión de su propia sangre». Esta historia es reiterada en otras obras posteriores. Sobre el tema cf. E. R. Daniel, *The Franciscan Concept of Mission in High Middle Age* (Univ. Pr. Kentucky, 1975); P. Rousset, «La croisade obstacle à la mission», *Nova et vetera* 57 (1982), 133-142. De la «convivencia» entre misión y cruzada, también en el caso de Ramon Llull, habla M. Barceló, «"... per sarraïns a preïcar", o l'art de predicar a audiències captives», *Estudi general* 9 (1989), 117-131.

⁸ S. Garcías Palou, *El Miramar de Ramon Llull* (Palma de Mallorca, 1977); S. Trías Mercant, «La ideología luliana de Miramar», *EL* 22 (1978), 9-29.

⁹ Véanse por ejemplo: *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (ed. E. Kamar, in: *Studia Orientalia Christiana* 6, 1961, pp. 103-131); *Liber de fine* (ROL IX, pp. 250-291); las peticiones presentadas al concilio de Vienne: *Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* VI (ROL VIII, pp. 239-245).

Para ello se privilegia la exposición de la verdad y un modo de vida concorde con ella. Hay, sin embargo, un elemento histórico que condiciona el modo de entender este combate del error. En efecto, en los primeros siglos del cristianismo la teología tuvo que enfrentarse a numerosos errores, herejías y cismas. En casi la totalidad de estos casos se trataba de errores de interpretación, es decir, el error surgía del disenso sobre la interpretación de algún texto. Esta situación se daba también, evidentemente de un modo mucho más grave, cuando los cristianos se enfrentaban a los judíos.

Frente al islam la situación, en principio, era diferente. No existía un texto común acerca del cual discutir la verdad de una interpretación, si bien eran comunes los hechos bíblicos que se asumían como tradición propia. A pesar de todo se halla una vía para adaptar de alguna manera el esquema tradicional. Esta vía consiste en poner de manifiesto «un error de lectura» de los propios textos considerados sagrados. Este método había sido usado frente a los judíos, intentando demostrar una lectura errónea de los textos que habían sido escritos como interpretación fiel del Antiguo Testamento.¹⁰ De modo análogo, frente a los musulmanes la argumentación incidirá en dos aspectos: la versión coránica de los textos bíblicos y la interpretación equivocada que se hace de los textos fundamentales (El Corán).¹¹ Existen, evidentemente, otras clases de argumentos que también son a menudo obligados, argumentos de carácter «moral», es decir, que identifican como origen del error la personalidad de los fundadores (especialmente en el caso de Mahoma).¹²

¿Cuál es la posición de Llull? Podemos decir que Llull personaliza el error. Para Llull la causa principal del error reside en la actitud personal, fundamentalmente en la falta de comprensión.¹³ Entiende que si a la formulación de la profesión de fe —sea cual sea la fe que se trata— no sigue el esfuerzo de compren-

¹⁰ Un reflejo muy vivo de este proceder puede leerse en el relato de la disputa de Barcelona de 1263. Cf. Nahmanide, *La dispute de Barcelone*, (Lagrasse, 1984), pp. 25-62.

¹¹ Ramon Martí ofrece ejemplos de todos estos casos que hemos mencionado: acusaciones mutuas entre cristianos y judíos sobre la «corrupción» del texto bíblico; imputación por parte de los musulmanes de la «corrupción» de los Evangelios en manos de los cristianos; infidelidad de los musulmanes respecto de la valoración positiva que El Corán hace del cristianismo, etc. Cf. J.M. March, «En Ramon Martí y la seva "Explanatio symboli Apostolorum"», *Anuari est. cat.* 2 (1908), pp. 452-455.

¹² Sobre la figura de Mahoma en los textos de Ramon Llull cf. S. Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam* (Palma de Mallorca, 1981), pp. 268-275. Para una visión de conjunto en la Edad Media cf. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, 1962).

¹³ Afirmación, por lo demás, coincidente con la doctrina de su época, como podemos ver por estas palabras de Tomás de Aquino: «Veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit». *Qq. de veritate*, q.1, a.10. Consecuentemente la *infidelitas* se enraza de una manera particular en la voluntad: «Infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem ut in primo motivo». *STh.* II-II, q.10, a.2.

sión, se permanecerá fácilmente en el error. El error es la ausencia de inteligencia de la fe. En el caso de los musulmanes, si estos se detuvieran a razonar su fe no podrían sino reconocer su error. Lo cual supone, a la vez, una seria advertencia para los cristianos que se limitan a creer sin entender.¹⁴

No resulta difícil imaginar por qué Llull privilegia el diálogo, en el que participan activamente ambos interlocutores. En la misión no se trata tanto de una exposición, mucho menos si ésta se basa sólo en argumentos de autoridad, de interpretación textual, sino de un diálogo, de un debate en el que ambos interlocutores van razonando su fe. De ello ofreció Llull un magnífico ejemplo en su *Llibre del gentil e dels tres savis* y en otras de sus obras.

El diálogo misionero deberá permitir poner de manifiesto la «fe verdadera», aquella que es capaz de ofrecer una argumentación razonada de sus doctrinas. De este modo la fe verdadera es aquella que puede ser entendida en todos sus puntos. Hay que advertir, con todo, que el diálogo no agota todo el programa misionero de Llull. Una opinión semejante podría deducirse de una primera lectura de la misión cara a los musulmanes. Sin embargo, esta misión, tal como la plantea Llull, es más amplia. Su propuesta de diálogo se dirige a interlocutores escogidos, los *sapientes*, y no se presenta como necesariamente válida para las «masas». ¹⁵ De modo paralelo, la «misión» interior, el esfuerzo por combatir el error en el interior de la cristiandad, cuenta en la misma obra luliana con escritos de disputa académica y con otros dirigidos al conjunto del pueblo cristiano. ¹⁶ Se trata de dos aspectos diferentes de un mismo programa. El primero, en todo caso, es prioritario, puesto que el esfuerzo intelectual que lo prepara es, a su vez, la fuente de donde se extraerán los contenidos y las formas de la predicación.

En el convencimiento de Llull la buena disposición al diálogo misionero permite partir de un acuerdo de base que servirá para averiguar la verdad o la falsedad de cualquier religión. El contenido de este acuerdo base será, por lo mismo, el punto de partida de la explicación de la fe verdadera, de la teología cristiana. ¹⁷

Este contenido es el núcleo de la intuición del Arte. Su formulación estuvo precedida por un proceso de búsqueda al que dedicó Llull la mayor parte de sus nueve años de formación. El testimonio de este proceso queda plasmado en el *Llibre de contemplació*. En sus páginas se nos ofrecen los ejes fundamentales del sistema luliano.

¹⁴ Llull lo advierte claramente en *Libre què deu hom creure de Deu*, NEORL III (en prensa).

¹⁵ Cf. D. Urvoy, «L'idée de "Christianus arabicus"», *Al-Qantara* 15 (1994), 497-507.

¹⁶ Cf. F. Domínguez, «Introducción», *ROL* XV, pp. ix-lxxxi.

¹⁷ La formulación más contundente, por tardía, de esta tesis se encuentra en *Declaratio Raimundi*, *ROL* XVII, pp. 253-261.

La *ascensio* contemplativa y la comprensión de la fe

¿Qué pretende Ramon Llull al escribir el *Llibre de contemplació*? La respuesta debe darse evidentemente a partir de los propósitos formulados a raíz de su conversión. Llull pretende ofrecer un material que contenga una refutación del islam y mostrar conjuntamente el método con el cual usar este material. En la personalización de estas dos cosas es donde se revela el espíritu más genuino de la obra luliana. Llull propone contenido y método a partir de una formación personal. Llull propone el diálogo para convencer al interlocutor a partir del convencimiento propio. Sólo quien haya alcanzado el entendimiento de la fe propia (cristiana), estará en condiciones de dialogar con el otro (musulmán) y llevarle al convencimiento de la falsedad de su fe.

Según esto puede definirse la contemplación –en el sentido de Llull– como el proceso en el que se desarrolla la comprensión de la fe, y puede señalarse como su objetivo la formulación de razones o argumentos que expliciten esta comprensión. El objetivo misional se cumplirá cuando estas razones o argumentos sean expuestos de modo convincente ante el interlocutor. El *Libre de Contemplació* nos es presentado como fundamentación y exposición completa de todo el proceso y, por ello mismo, el instrumento misional deseado.

La *Vita coetanea* menciona la división básica del *Llibre de contemplació*¹⁸ en 366 capítulos, uno para cada uno de los días del año. Este es sólo uno de los motivos de distribución, pues al inicio de la obra se añaden muchos más: cinco libros por las cinco llagas, cuarenta distinciones por los cuarenta días de Jesús en el desierto, cada capítulo se divide en diez partes para recordar los diez mandamientos etc.. (Prol.). Curiosamente no se concede ningún significado especial a lo que resulta ser la división básica de la obra: su división en tres volúmenes.¹⁹ Que esta división es básica se desprende de las afirmaciones contenidas en el capítulo conclusivo, y que tiene por objeto explicar el sentido de toda la obra y dar instrucciones para su uso. La división en tres volúmenes sirve al autor para indicar la progresión de todo el libro tanto por la calidad (*bonea*) de lo expuesto (366, 2), como por la dificultad que puede ofrecer su comprensión (366, 12). No se encuentra, sin embargo, ninguna mención sobre la concatenación que integre el contenido de los tres volúmenes. Es más, el primer volumen podría tomarse como una obra acabada en sí: «A vos, sènyer Déus, sia laor e gloria e gracies e mercès, qui avets donat aital compliment e aital acabament a esta Art de Contemplacio, que ella es abastant als homens savis e als homens pecs, e als

¹⁸ Las referencias a esta obra se introducen en el texto mencionando capítulo y párrafo. Se utiliza la edición *ORL*.

¹⁹ I = 1-102; II = 103-226; III = 227-366.

homens religiosos e als homens seglars, e als homens rics e als homens pobres; e cascú pot contemplar, Sènyer, segons sa manera e sa disposicio, per est libre, en la vostra gloriosa essencia divina» (102, 30). Por estas palabras podría pensarse que se refiere únicamente a este primer volumen cuando en el capítulo anterior se dice: «Si a vos vé de plaer, Sènyer, que donets acabament a aquesta obra, la qual es Art de Contemplacio, prec vos, Sènyer, que vos aquest libre fassats esdevenir en diverses parts e en diverses locs, per tal que los catòlics e ls homens religiosos contemplen en vos, segons la art e la manera d aquesta obra» (101, 20). De todas formas habrá que estudiar más a fondo el contenido de la obra para aclarar el sentido de la división.

En este sentido, la tesis basilar del *Llibre de contemplació* parece encerrada en esta afirmación inicial «*les creatures donen significacio e demostracio*» (1, 10). Con ella nos hallamos en el centro de la ciencia teológica medieval. Esta, en efecto, localiza en el *vestigium* de las criaturas la posibilidad de un conocimiento «demostrativo» de Dios. Un conocimiento restringido, ciertamente, cuyas condiciones deben ser adecuadamente precisadas. Llull lo hace desarrollando un método mediante el cual la *significació* es rectamente percibida y correctamente usada para la formulación de la *demonstració*.²⁰

El concepto de *ascensio* refiere, en la historia de la teología, este proceso cognoscitivo. Encierra en si dos aspectos: uno menciona la jerarquía ontológica de las criaturas, en una gradación de perfección del *vestigium*; el otro se refiere a la gradación del proceso cognoscitivo e implica un progresivo perfeccionamiento del sujeto. Ambos aspectos se entrecruzan en la obra primeriza de Llull, mientras se distinguen claramente en obras posteriores, como es el caso del *Liber ascensus et descensus intellectus*.²¹ De todas formas, en el *Libre de contemplació* la que aparece en primer plano es la *ascensio* del sujeto, su perfeccionamiento personal, tanto en el uso de sus facultades, como en la concomitante acción virtuosa.²²

Para Llull la *ascensio* —que pretende la comprensión de la fe— se inicia con una formulación (oral) de esta fe, lo que se concreta en los «artículos de la fe».²³ Se trata de una fe recibida, por ejemplo a través de los propios padres (77, 1). Se da, además, la circunstancia de que en la misma situación se hallan los infieles

²⁰ Para una exposición más extensa de estas reflexiones, cf. n. 3

²¹ *ROL* IX, pp. 20-199.

²² Una primera aproximación a este último tema la presenté en la ponencia «L'abast demonstratiu de la virtut», con motivo del Simposi Lul·lístic (Valencia, octubre 1994).

²³ Ricardo de San Victor, en su *De Trinitate*, presenta su búsqueda de «razones necesarias» en el marco de una reflexión sobre la fórmula de profesión de fe *Quicumque vult*, a la que Llull también dedicó un escrito, el *Liber super Psalmum «Quicumque vult»* o *Liber Tartari et christiani* (*MOG* IV, pp. 347-376).

respecto de su creencia (77, 4.7.9).²⁴ Este tema cabe situarlo en paralelo con el lugar especulativo que posteriormente se atribuirá a la oración sensual, en la que se «dicen» los artículos de la fe (317, 4-6). En obras posteriores esta posición inicial se verá reforzada al poder enmarcarse en el valor epistemológico que conlleva el «hallazgo» luliano de *affatus*.²⁵

Esta perspectiva determina las condiciones en que se desarrollan los primeros pasos de la *ascensio* contemplativa. La consideración de la realidad se propone verificar las afirmaciones iniciales de la fe, comenzando por la afirmación de la existencia de Dios. El contenido teológico de esta afirmación se despliega después en una consideración acerca de los atributos con los que se intenta trazar una definición de Dios.

La adopción de este punto de partida aclara el inicio algo sorprendente de la obra luliana. El primer capítulo del *Llibre de contemplació* se presenta como invitación a la alegría por la certeza que se tiene acerca de la existencia de Dios (1, 1.3). Se trata de una certeza percibida como don, como hallazgo de algo gratuito. Es el don de la fe recibida gracias a que los padres pidieron el sacramento del bautismo (25, 24), «lo mayor do» que podrá ser recibido nunca (25, 19) y que se convierte en llamada a la fidelidad, a la permanencia en la verdad y al ejercicio de la contemplación (25, 24). La misma contemplación es don (7, 16).

A esta certeza de la existencia de Dios le acompañan, en el pórtico inaugural del *Libre de contemplació*, la certeza acerca de la propia existencia (2) y de la existencia de los demás (3). Son tres capítulos que sitúan toda la obra en su vertiente mística como canto de acción de gracias.²⁶

El estilo que usa Llull en este primer volumen es ágil, de párrafos breves, con profusión de exclamaciones y reiteradas comparaciones ponderativas. Tras los primeros capítulos siguen los dedicados a los primeros artículos de la fe cristiana: infinitud (4-5) y eternidad (6-7) de Dios, su unicidad (8-10) y Trinidad

Cf. A. Soler i Llopart, «El *Liber super Psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL* 32 (1992), 3-19, i la obra allí citada: J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed* (Londres, 1964).

²⁴ Podría pensarse que esta insistencia de Llull tiene en cuenta —o se opone— a la doctrina musulmana de la *fitra*, tal como aparece en la sentencia atribuida a Mahoma: «Todos los niños nacen en la *fitra*; sus padres los hacen judíos, cristianos o politeístas», donde *fitra* equivaldría al islam. Cf. *El s.v. Fitra*. Si bien por informaciones orales he podido confirmar la costumbre en la que el padre recita a los oídos del recién nacido la «confesión de fe» islámica, no he podido confirmar con testimonios escritos su vigencia en tiempos medievales, ni su interpretación teológica.

²⁵ Cf. *Liber de ascensu et descensu intellectus* (ROL IX, pp. 20-199), donde dice de *affatus*: «cum ita sit necessarium sicut alii sensus ad scientias acquirendae, et forte magis» (pp. 36). Cf. J. Vidal, «A propòsit de l'“Affar”», *Affar* 1 (1981), 13-20.

²⁶ Estos tres capítulos, unidos con el título «*d'alegre*», quedan próximos a la triple vía usada por Buenaventura en *Itinerarium* I, 2 (*extra nos, intra nos, supra nos*), donde se recoge también el tema de la alegría (*laetari in Dei notitia*).

(11-13). A continuación se tratan cuatro atributos esenciales: poder (14-18), ciencia (19-22), verdad (23-26) y bondad (27-29). El segundo libro (capítulos 30-102) presenta una estructuración más heterogénea. Junto a la consideración de otros artículos de la fe (creación [30-37], redención [60-62] ...) se presta atención a varios atributos divinos (voluntad [63-65], sabiduría [69-71], justicia [72-77]...), a la presentación de una antropología teológica (38-59), o a temas cristológicos (la humildad de Jesucristo [87-92]).

El mero enunciado de los temas tratados por Llull da fe de la centralidad que aquí adquiere la reflexión sobre los atributos de Dios, centralidad que será ya definitiva para todo el sistema luliano. Y sin embargo, no puede afirmarse que Llull proceda a una estricta deducción de estos atributos. Su demostración a través de la reflexión de la realidad creada los presupone de alguna manera contenidos en la afirmación (recibida por fe) de la esencia divina. A lo largo de la reflexión se da pues un doble proceso. Por una parte, una argumentación según la cual la afirmación de Dios no puede hacerse correctamente si no se predicen de su esencia los atributos. Por otra parte, una constatación por la que sale a la luz el testimonio que de tales atributos se desprende de la realidad creada. Todo ello se expone en un estado germinal, podríamos decir. De la misma manera que no hay deducción estricta de tales atributos, tampoco puede hablarse de una elaboración sistemática de su realidad o de su estructuración en la comprensión de la fe, y sin embargo, hay que insistir en ello, se apuntan germinalmente casi todos los elementos necesarios para lograrla.²⁷

En conjunto todo el volumen primero del *Llibre de contemplació* permanece en este marco afirmativo, de posición doctrinal, más que de discusión o demostración. Un intento por recoger estas posiciones nos podría llevar a sistematizar los siguientes puntos: el don de la fe introduce al hombre (al cristiano) en el «camino de la verdad» (25, 5.19; 42, 15; 48, 3; 57, 7), de forma que, para las verdades de la fe, le otorga una certeza firme (56, 21; 57, 9), no meramente imaginativa. Ahora bien, el movimiento que la luz de la fe imprime en el hombre puede ser desatendido y quedarse en su mera formulación. Esta mera aceptación es insuficiente porque el acto de fe interesa a todo el hombre, al conjunto de las tres potencias del alma. De esta manera la comprensión que se propone al creyente como tarea debe alcanzarse en acción conjuntada de entendimiento, memoria y voluntad. Ciertamente, en su camino hacia la comprensión de la fe el entendimiento desempeña su función rectora consciente de su finitud, pero de

²⁷ De todos los puntos que podrían ser mencionados hagamos referencia a uno que nos parece particularmente importante. La reflexión sobre *virtuts* o *proprietats* conduce a la afirmación de que la verdad radica en el «*conveniment de proprietats*» (46, 8).

alguna manera sabedor de la capacidad de autotranscenderse que le otorga la fe. En una expresión que recuerda la tesis del argumento anselmiano, escribe Llull a este respecto: «On, com la potencia ymaginativa defalla a ymaginar la gran noblea de la vostra essencia, cové que recorram a la potencia racional, per la qual aferma hom vos esser mellor e pus noble que hom no pot ymaginar ni entendre» (27, 3). En ningún caso esta superación que el entendimiento propone implica el olvido de su propia finitud (42, 21; 67, 17).

Si la comprensión de la fe es tarea que se propone al hombre (en la acción ordenada de sus potencias), su proceso deberá tener lugar según su propio modo de ser, es decir en su definición de ser creado, parte de la realidad creada (y ordenada) por Dios. En el hecho de su existencia creada (cf. 2) es donde el hombre hallará el punto de apoyo de su comprensión de la fe. Así surge el pilar donde se asienta todo el razonamiento luliano: «*les creatures donen significació e demostració*», bien sea de los atributos que definen la esencia divina, bien sea de los restantes artículos de la fe (1, 10; 28, 9 etc.). Siguiendo este mismo argumento se avanza otra afirmación fundamental. Puesto que la realidad del hombre en la acción de sus potencias del alma se mueve entre la realidad sensitiva y la realidad espiritual, el proceso de significación deberá ser abordado también desde esta doble realidad. La afirmación «per les coses sentides son a home significades les coses entellectuals» (56, 11) se convertirá en la médula de todo el desarrollo posterior expuesto en el *Libre de contemplació*. Este desarrollo conllevará incluso una compleja elaboración del esquema psicológico que se apunta ya en estos primeros capítulos (23, 13ss.).

Prácticamente desde su primera aparición, el término «significación» es acompañado del término «demostración» (1, 10) que debe ser tomado en la plenitud de su significado, lo que Llull corrobora con el uso de los términos «razones» y «argumentos».²⁸ En una oscura referencia a un *Llibre de raons en les tres ligs*,²⁹ Llull declara haber obtenido a partir de él «vera conexensa de veritat ab raons veres e ab arguments logicals, sens tota falsa opinio» (11, 28-29; cf. 77, 3). Se apunta con ello el verdadero significado de la propuesta comprensión de la fe: tener «vera fe per demostracio de lur saviea e de lur enteniment», en vez de aceptarla «a demostracio de lurs pares» (77, 1-2).

El proceso que se está describiendo es, en definitiva, el exigido por el fin propio del hombre, el alcanzar su salvación, es decir, la gloria celestial (*beatitudo*). Por este proceso nace y se afianza el obrar virtuoso del hombre. Pues, comprender con más claridad las «virtudes» de Dios, no puede sino redundar en el

²⁸ Cf. n. 3

²⁹ Cf. A. Bonner, «Problemes de cronologia lul·liana», *EL* 21 (1977), pp. 35-38.

nacimiento y consolidación de la virtud en el obrar humano. De una manera más inmediata es la humanidad de Jesucristo el ejemplo en que el hombre descubre su propio camino hacia la gloria celestial, la «carrera del paraís» (57,2). El momento inicial de este camino es la fe recibida en el bautismo (57,3). A partir de él surgen las demás virtudes, consolidadas con el vínculo del amor (57,10).

El carácter «personalista» de toda la propuesta luliana aparece, así, del todo claro. La comprensión de la fe forma una personalidad virtuosa cuyo primer sentido es la formulación de razones convincentes, de la propia vida virtuosa y de las verdades de fe que la motivan. Todo ello es posible gracias a la *significació* de la realidad.

Esta personalidad modulada por Llull no es otro que el misionero. Cuando se da la comprensión de la fe, la aportación de razones y argumentos, que guardan relación con la realidad que necesariamente debe ser admitida (la experiencia de la existencia creada en su doble realidad sensitiva y espiritual), y el ejemplo de una vida virtuosa, se dan aquellas condiciones que pueden llevar al interlocutor al convencimiento del error de su fe falsa (77, 9; 81, 29; 101, 21).

De esta breve descripción del primer volumen del *Llibre de contemplació* emergen los tres temas que, en mi opinión, forman el contexto original del sistema luliano: el modelo ascensional, la virtud y la *significació*. Los tres relacionan a Llull con su patria religiosa e intelectual. En los dos primeros se muestra profundamente deudor de la tradición recibida, mientras el tercero le abrirá el camino de la originalidad de su sistema.

II. ASCENSIO: EL MODELO DE SAN BUENAVENTURA

La propuesta de *Itinerarium mentis in Deum*

La teología medieval construye sobre una sólida herencia. El encuentro de la fe cristiana con la sabiduría griega había planteado graves problemas, en el campo del saber no menos que en el de la actuación, cuya solución demandó el esfuerzo de las generaciones patrísticas. Sus consecuencias formaron la base de la reflexión medieval.

Uno de los temas medulares planteado fue el de la posibilidad de fundar un verdadero conocimiento en el ámbito de la fe. Y la referencia a Is. 7, 9, el famoso «nisi credideritis, non intelligetis», apareció como lema que señalara los límites, pero también la posibilidad, de un verdadero conocimiento cristiano. Así lo expresó Clemente de Alejandría en el marco de una gnosis que unía saber y actuación, es decir, una gnosis de salvación.

Agustín de Hipona recorrió un camino parecido, tanto en su biografía, como en sus obras. La *ascensio* hecha posible por la fe se muestra como el único camino para llegar a la verdad. Viene a ser, la *ascensio*, el modelo cristiano del conocimiento verdadero.³⁰ Para tal empeño, un sistema filosófico de corte neoplatónico, que es en sí filosofía de salvación, ofrecía el marco teórico adecuado. No es extraño, pues, que su presencia reaparezca ineludiblemente siempre que se trate de teología ascensional.

Después de Agustín, la teología latina conoce uno de sus primeros hitos en la magna obra de Juan Escoto Eriúgena. En ella el esquema ascensional es la forma de metafísica y de teología histórica. Cualquier definición de lo que sea la *ascensio* en la teología medieval, debe incluirla como uno de sus capítulos decisivos. Como tampoco puede olvidarse toda la tradición elaborada por aquellos que hicieron de la *ascensio* su norma de vida. En efecto, en la teología monástica existe no sólo una literatura introductoria y preceptiva, sino un reiterado afán de comprensión teórica.

Para nuestro propósito es en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura donde vemos formulado el ejemplo más claro de lo que podría definirse como «Teología ascensional». Esta obra nos puede servir como paradigma a partir del cual leer el sistema luliano en el sentido propuesto al principio. Incluso las circunstancias en que la narración de Buenaventura coloca el surgimiento de su obra, nos recuerdan el episodio de la *Vita coetanea* que describe la visión de *formam et modum* del Arte, cuando Ramon Llull se hallaba en su retiro *causa contemplandi*.³¹ En su retiro del Alvernia Buenaventura se ejercitaba en la *ascensio in Deum* cuando recuerda la estancia de san Francisco de Asís en aquel mismo lugar y la visión que éste tuvo del serafín de seis alas. En la visión de Francisco, afirma Buenaventura, se ha manifestado el camino (*via*) que debe seguir el proceso contemplativo.³²

Con ello se apunta ya el tema de la obra y, en definitiva, de toda la reflexión teológica de Buenaventura. Lo que se nos propone es un medio para conseguir la *pax exstatica*. El término *pax*, que se repite con insistencia en el prólogo para describir el mensaje de Jesús y para caracterizar toda la actuación de Francisco de Asís, define el término sobrenatural (*beatitudo*) al que el hombre está desti-

³⁰ L. Wittmann, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins* (München: J. Berchmans V., 1980), p. 760. Uno de los textos de Agustín, cuya comparación con el *Itin.* de Buenaventura resulta más interesante, se halla en *Enarrationes in Psalmos* 41.

³¹ *Vita coetanea* III, 14 (*ROL* VIII, pp. 280-281).

³² «... dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione visum est mihi, quod visio illa pretenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam» (Prol. 2).

nado. A fin de asegurar un correcto progreso hacia este término, Buenaventura se propone sistematizar las diferentes etapas a recorrer. Al hacerlo se mueve en un campo de estricta reflexión teológica (*sapientia christiana*) que convierte sus consideraciones en verdaderos principios de metodología científica para la teología.

El camino de que se habla es metáfora que describe la reflexión que lleva al creyente de las criaturas a Dios. Su fundamento se halla en el hecho de que todas las cosas deben ser consideradas *specula*.³³ Sin embargo, la recta percepción de lo significado por las criaturas sólo será posible si va acompañada de la rectitud de intención. Para alcanzar esta rectitud de intención el hombre debe reforzar su deseo (*desiderium*) por el «clamor de la oración» y el «fulgor de la especulación». De esta manera el hombre llegará a definirse por su amor al Crucificado y como «amator divinae sapientiae».

La imagen del serafín con sus seis alas es tomada por Bonaventura para presentar las seis etapas o grados de la *ascensio* del alma hacia Dios. En estas seis etapas converge la consideración de múltiples motivos que ofrecen un amplio abanico de divisiones y subdivisiones, que se apuntan en el primer capítulo de la obra.³⁴

El esquema fundamental divide la *rerum universitas* en tres modos de ser y señala su relación con el proceso ascensional:

vestigium	imago	primum principium
corporalia	spiritualia	spiritualissimum
temporalia	aeviterna	aeternum
extra nos	intra nos	supra nos
deduci in via Dei	ingredi in veritate Dei	laetari in Dei notitia

Con esta división tripartita de la realidad se relacionan otros ternarios que se refieren a los correspondientes modos de conocimiento y de existencia:

- triplex illuminatio: vespera, mane, meridies;
- triplex rerum existentia: in materia, in intelligentia, in arte aeterna.
- triplex aspectus mentis: sensualitas, spiritus, mens.

De un modo más particular, la consideración de la realidad divina puede acometerse según diferentes aspectos:

³³ Sobre el alcance de esta consideración cf. A. Pieretti, «L'“Itinerarium” di San Bonaventura come ermeneutica ontologica», *Riv. fil. neo-scol.* 79 (1987), pp. 313-320.

³⁴ A pesar de su concisión, *Itin.* es un programa completo de la «Aufstiegstheologie» de Buenaventura. Cf. K. Fischer, *De Deo trino et uno. Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras* (Göttingen, 1978), p. 364. También: J.A. Wayne Hellmann, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankes in der Theologie Bonaventuras* (München, 1974), p. 188.

- a) la consideración de Dios como alpha et omega,
- b) la consideración *per speculum et in speculo*,
- c) según se consideren en conexión o por separado.

En el desarrollo de la obra todas estas divisiones son utilizadas alguna vez. Ahora bien, el esquema del libro se construye según la consideración *per speculum et in speculo* de los tres términos de la primera división, de forma que se dedican dos capítulos a *vestigium* (c. 1 y 2), dos a *imago* (c. 3 y 4) y dos a *primum principium / nomen* (c. 5 y 6).

El contenido de cada uno de estos capítulos podría ser resumido así:

1. *per vestigia*: la consideración de las cosas creadas nos lleva a afirmar algunas propiedades en su Creador (*potentia, sapientia, bonitas*);
2. *in vestigiis*: afirmación de las *leges aeternae*, como condición de posibilidad de la *diiudicatio*;
3. *per imaginem*: reflexión sobre la «trinidad psicológica» (*memoria, intellectus, voluntas*);
4. *in imagine*: consideración de las virtudes como dones recibidos por la acción de Cristo;
5. *per nomen*: reflexión a partir de la definición metafísica de Dios (*esse, primum...*);
6. *in nomine*: consideración de Dios como Bien en la Trinidad de personas.

Según esta primera consideración de conjunto, el par *per speculum / in speculo*, juegan un papel clave en todo el proceso ascensional. Ellos determinan el modo respectivo de conocer, sistematizando así todo el conjunto de la realidad cognoscible. Parece oportuno, por tanto, examinar como define Buenaventura estos dos modos de conocer.

El conocimiento *per speculum / in speculo*

Podemos comenzar aduciendo lo que constituye la diferencia radical entre ambos conceptos. Según Buenaventura: «Denominamos ver a Dios *per speculum* cuando el hombre se eleva del conocimiento de las creaturas al conocimiento del Creador. En cambio, se llama *in speculo* cuando Dios es intuitivo de forma clara en la creatura».³⁵ Siguiendo al pie de la letra esta definición, aclara Buenaventura, el conocimiento *per speculum* dice relación con la fe, mientras el *in*

³⁵ «Per speculum enim dicitur videre Deum qui ascendit a cognitione creaturae ad cognitionem Creatoris; in speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur». *In Sent.* III, d.31, a.2, q.1 ad 5.

speculo se da en la gloria.³⁶ Otras consideraciones nos hacen pensar que el primero sería el constitutivo de la *ascensio*, mientras el segundo sólo se daría en la *regressio* final. El mismo esquema del *Itinerarium*, por otra parte, nos hablaba de la consideración de Dios *alpha et omega*.

Sin embargo, la señalada diferencia radical debe ser objeto de ulteriores precisiones. La distinción *per speculum / in speculo* arranca de un texto bíblico clásico tomado de la primera carta de san Pablo a los Corintios.³⁷ San Pablo se sirve de esta expresión metafórica para distinguir el conocimiento que el cristiano posee del contenido de su fe en su vida actual y el conocimiento que alcanzará en su término escatológico. Para Pablo la contraposición se establece entre el *per speculum* del conocimiento actual y el «cara a cara» del conocimiento escatológico. Posiblemente el autor está pensando en la idea de Cristo en su realidad terrena como «reflejo» de la gloria del Padre. La reflexión medieval, que había heredado de la filosofía clásica el uso de la visión como paradigma del conocer, encontró en el espejo el modelo ilustrativo del conocimiento mediato, como es el conocimiento teológico. Durante los siglos XII y XII el auge de la ciencia óptica, que estudiaba ampliamente el espejo, favoreció el prestigio del modelo usado por los teólogos.

Según la definición apuntada, el conocimiento *per speculum* consiste en la consideración de Dios que procede (*ascendit*) del conocimiento de la realidad creada al creador, mientras el *in speculo* consiste en la percepción clara (*intuetur*) de Dios en las creaturas. Así definidos, el conocimiento *per speculum* se da *in via* y cae en el ámbito de la fe, mientras el *in speculo* es sólo posible *in gloria*, cuando la realidad creada habrá sido transfigurada, y se equipara a la *cognitio vespertina*.

Sin embargo, en el pensamiento unitario del proceso ascensional Buenaventura reconoce que no se da una separación tan radical. El ámbito del conocimiento *in speculo* no queda totalmente vedado para el *viator*. Esto se pone de manifiesto al considerar la distinción en otros términos paralelos: *per creaturam* y *in creatura*. El conocimiento *per creaturam* se define con términos casi idénticos al *per speculum*, mientras la definición del conocimiento *in creatura* precisa que su objeto es la presencia e influencia de Dios en la creatura.³⁸ Precisa

³⁶ «Prima visio non erit in gloria, quia non erit ibi necessaria scala; secunda vero erit, quia Deus videbitur aperte in omnibus creaturis... Et illa visio, quae est per speculum, spectat ad ipsam fidem; illa vero, quae est in speculo creaturae, spectat ad cognitionem vespertinam, quae bene poterit servari in gloria». Ibid.

³⁷ I Cor. 13,12.

³⁸ «Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura... Cognoscere autem Deum per creaturam est elevare a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam». *In Sent.* I, d. 3, p. 1, a.u., q. 3.

Buenaventura que este conocimiento *in creatura* se da de una manera inicial *in via*, y de un modo perfecto en la gloria.³⁹

También se puede aportar alguna precisión más usando la distinción que Buenaventura establece entre la comprensión *per speciem* y *per speculum*. En el conocimiento de la realidad sensible, aclara el autor, puede hablarse también de un conocimiento por su propia naturaleza (*in propria natura*) y de un conocimiento a través de otra realidad relacionada con la primera (*per aliquod speculum*). En el primer caso obtenemos una comprensión «*per speciem secundum directionem simplicem*», y en el segundo se da una comprensión «*per speciem secundum directionem reflexam*». La diferencia, por tanto, entre ambas comprensiones es en realidad secundaria. En el caso de Dios, por el contrario, la diferencia es radical y se refiere a los dos estados en que se contempla al hombre. En un caso, *per speciem*, se trata del conocimiento que se da por la esencia de Dios y es propio del estado final. En el otro caso, *per speculum*, se fundamenta en la consideración de Dios por sus efectos y es propio de la realidad histórica del hombre.⁴⁰

En resumen, la distinción *per speculum / in speculo* señala, ante todo, el conocimiento que le es posible al hombre *in via* e *in patria*. A partir de esta posición inicial se abren dos interrogantes. El primero debería suscitar una explicación sobre las facultades que hacen posible que el hombre acceda a estos conocimientos. El segundo introduce la discusión sobre la posibilidad del conocimiento *in speculo* del hombre viador.

***Per speculum / in speculo* en el marco de la teoría general del conocimiento**

Respecto del primer interrogante, en *Itin.* 1, 6 Buenaventura relaciona los seis grados de la ascensión con lo que él llama seis grados de las potencias del alma, y que son: *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla*. La mención se ve acompañada por una referencia a tres movimientos que parecen no tener otra incidencia sino recordar las «direcciones» (las indicadas en el bloque central del esquema presentado) por las que transcurre la comprensión contemplativa.⁴¹

³⁹ «Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte». Ibid.

⁴⁰ «In visione autem ipsius Dei, quae est per speciem et per speculum, maior est differentia: tum a parte videntis, quia in una illarum est cognitiva potentia obumbrata, in altera vero illuminata; similiter a parte medii, quia in una videtur Deus per sui essentiam, in altera vero per effectum creatum. Et ideo una istarum cognitionum est in quiete et statu, altera vero in progressu». *In Sent.* III, a.2, q.1 ad 5.

⁴¹ «Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentialium animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla». *Itin.* 1,6.

Ante todo conviene repetir que Buenaventura no procede a una división de las potencias del alma.⁴² En segundo lugar, añadiremos, conviene respetar estrictamente los términos usados. Así se constata que Buenaventura nos habla de *gradus potentiarum animae* como *gradus ascensionis*. Se trata de peldaños que van marcando el movimiento ascensional que queda subrayado por la mención de las tres «direcciones». El acento, por tanto, se pone en la gradación de la actividad del alma. Si ello presupone una división de las potencias del alma, ésta deberá hacerse a partir de *sensualitas*, *spiritus* y *mens*.⁴³ La contemplación de los diferentes grados de la realidad, que lleva a cabo el alma con todas sus potencias, deberá proceder siguiendo una ascensión en seis peldaños. Estos peldaños o «*gradus*» constituyen así el movimiento ascensional que el alma lleva a cabo en cada uno de los aspectos de la realidad. Lo cual no contradice el hecho de que deberá hacerse un uso diferenciado de los seis grados según la naturaleza de la realidad contemplada. En el sentido apuntado en *Itin.* 1,5, en cada caso habrá que juzgar si se debe proceder atendiendo a otras consideraciones o individualizándolas convenientemente.

El texto de *Itin.* nos permite afirmar que el movimiento ascensional de los grados del alma, debe ser comprendido a partir de la explicación global del conocimiento.

Buenaventura presenta el proceso del conocimiento a partir de los sentidos en tres momentos que denomina *apprehensio*, *oblectatio* y *diiudicatio*. Estas tres operaciones hacen posible que lo percibido por los sentidos sea representado al entendimiento. En líneas generales la explicación de Buenaventura se adapta al esquema usual de su tiempo. El momento final, la *diiudicatio*, se revela como la capacidad de trascender la sensibilidad, de escapar de la limitación de los sentidos,⁴⁴ y alcanzar la verdad, cuya principal propiedad es la inmutabilidad.⁴⁵

Esta propiedad, sin embargo, sólo puede pensarse de un sujeto que posee a la vez la eternidad. Una *ratio* que posea ambas cualidades sólo es posible identificarla como Dios o en algo relativo a él.⁴⁶ Por tanto, el hecho de que al término

⁴² Sin embargo, no parece adecuado interpretar *Itin.* 1,6 a partir de la posibilidad de distinguir las potencias *secundum aspectus*, que se apunta en *In Sent.* II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3. En todo caso sería una división *secundum aspectus* la que se introduce en *Itin.* 1,4 e incluye *sensualitas*, *spiritus*, *mens*.

⁴³ *Itin.* 1, 4.

⁴⁴ «Post hanc apprehensionem et oblectionem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum, utrum sit salutare, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem; verum etiam, quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat». *Itin.* 2, 6.

⁴⁵ Cf. J.F. Quinn, *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy* (Toronto, 1973), p. 981, especialmente pp. 447-663.

⁴⁶ «Nihil autem est omnino immutabile, incircumstribile et interminabile, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo.» *Itin.* 2, 9.

del conocimiento sensible la inteligencia pueda superar la limitación sensible y dar razón de las cosas, es sólo posible si esta razón puede identificarse de alguna manera con Dios o con algo relativo a él.⁴⁷ En la pluralidad del conocimiento Dios, como razón de todas las cosas, debe ser pensado como una unidad (que se identificará como *ars*) que contiene las leyes que corresponden a tal pluralidad. Leyes que entre otras gozan de la propiedad de eternas.⁴⁸

El *In Haexaem*. recoge con gran fidelidad el mismo razonamiento, añadiendo un detalle importante. Para corroborar sus afirmaciones Buenaventura recurre a Aristóteles en su distinción entre «communis animi conceptiones sive dignitates», por una parte, y las «petitiones et suppositiones», por otra. Las primeras gozan de evidencia en sus propios términos y no pueden ser probadas por vía silogística.⁴⁹ El texto, con todo, no puede entenderse en el sentido de que Buenaventura designe explícitamente como *dignitates* a las *leges aeternae*. Se trata más bien de una comparación. En realidad las *leges aeternae* sobrepasan el concepto aristotélico, puesto que su significado último se halla en Dios.⁵⁰

El análisis del proceso del conocimiento lleva al postulado de las *leges aeternae*. Ahora bien, ¿cómo se le hace posible al hombre el acceso a ellas?

La respuesta más directa sería que el hombre accede a las *leges aeternae* por la iluminación que recibe desde Dios. En el análisis de Buenaventura, sin embargo, esta iluminación es estudiada desde dos puntos de vista. Por una parte, la iluminación es comprendida en su término *ad quem*, en la mente en tanto que *imago Dei*.⁵¹ Las posibilidades que abre esta iluminación alcanzan a la inferen-

⁴⁷ «Si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet, quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter...» Ibid.

⁴⁸ «Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis, sint indelebiles a memoria recolentis tanquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiiudicabiles intellectui iudicantis, quia, ut dicit Augustinus, "nullus de eis iudicat, sed per illas": necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias, incoarctabiles tanquam incircumscripitas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas; aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia». *Itin.* 2, 9.

⁴⁹ «Itaque leges hae non sunt "ad exterius rationem", ut dicit Philosophus, 1 Posteriorum [c. 10, l. 25]. Assignans enim ibi differentiam inter communes animi conceptiones sive dignitates ex una parte et petitiones et suppositiones ex altera parte, dicit quod dignitates adeo sunt certae ut non possent probari per aliquem syllogismum sive per exteriorem rationem...». *Col. in Haexaem. Princ.*, II, 10.

⁵⁰ «Et, ut sit ad unum dicere, harum legum certitudo et necessitas certitudinem excedit, quia sunt idem quantum ad principale significatum quod est mens divina, ut innuit Boethius pluries in V De Consolatione». Ibid.

⁵¹ «... ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago;... ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae menti, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis». *Itin.* 3, 1.

cia de la pertenencia de las *leges* al *ars aeterna*. Con todo, sigue constatando Buenaventura, esta posibilidad se halla mermada, «nublada», por la naturaleza sensible del hombre.⁵² Será preciso, pues, contar con un medio que supere esta deformación. Para Buenaventura este medio se encuentra en la misma naturaleza de la iluminación.

Esta segunda comprensión de la iluminación, pues sólo desde un punto de vista histórico (de historia de la salvación) puede hablarse de una segunda iluminación, destaca la inmediatez de su acción. Inmediatez que es posible por la revocación de los obstáculos que antes se apuntaban, es decir, por la vida virtuosa que el hombre procura. Para referirse a la iluminación así comprendida, Buenaventura habla del «*lumen signatum super mentem nostram*», mientras que para referirse al acto de la mente hablará de «intuición».

Para comprender lo que es el *lumen signatum* los datos que nos proporciona el texto mismo de *Itin.* son más bien escasos. Prácticamente se limita a distinguirlo de los dos conceptos que fundamentaban las etapas anteriores, es decir *vestigium* (el *extra nos*) e *imago* (el *intra nos*).⁵³ Buenaventura se sirve de un texto de san Agustín para apoyar su afirmación sobre la inmediatez de la iluminación.

No es la única ocasión en que Buenaventura usa esta referencia. En un pasaje del *In Sent. II* el texto figura como objeción a la tesis a favor de la superior dignidad de la naturaleza angélica respecto del hombre, basándose en la relación de inmediatez que une al Creador y a la mente humana.⁵⁴ En respuesta se introduce una distinción según la cual puede afirmarse que desde el punto de vista de la *dignitas naturae* ciertamente hay un grado jerárquico entre Dios y la mente, pero no lo hay desde el punto de vista de la *causalitas influentiae*.⁵⁵ Por ello puede concedérsele a la naturaleza angélica una función auxiliadora respecto del hombre,⁵⁶ la cual, según explica Buenaventura, se ejerce respecto a la «parte inferior» del alma.⁵⁷ En consecuencia se reserva una «parte superior», a

⁵² Ibid. 3, 3.

⁵³ «Quoniam igitur contingit contemplari Deo non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum "ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur"». *Itin.* 5, 1.

⁵⁴ Buenaventura cita diversos textos de Agustín: «Augustinus: "Mente humana solus Deus maior est". Unde in libro de Trinitate undecimo et in libro Octoginte trium Quaestionum dicit: "quod immediate ipsa mens a prima veritate formatur", et "inter ipsam et Deum nihil cadit medium": ergo angelus non est supra mentem humanam». *In Sent.* II, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2.

⁵⁵ «Dicendum, quod est medium secundum dignitatem naturae, vel secundum causalitatem influentiae. Primo modo cadit medium, secundo modo, non. Nam Deus immediate influit in mentem, et ipsa mens immediate a prima veritate formatur». Ibid. ad 1.

⁵⁶ *In Sent.* II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2 ad 6.

⁵⁷ *In Sent.* II, d. 10, a. 2, q. 2.

la que denomina *mens* y por la cual, en expresión de Agustín, el alma se adhiere a la verdad.⁵⁸

La explicación, en resumen, insiste en un nexo de causalidad que une el alma a Dios y que resulta diferenciable en su efecto respecto a la *imago* que se considera en el alma. El texto de Agustín, al que constantemente se refiere Buenaventura, introduce la especificación de este respecto de la causalidad al señalar la verdad como principio causal.⁵⁹

Con ello se manifiesta la identidad de causa eficiente y objetivo propio del alma.⁶⁰ La adhesión a la verdad obrada por Dios en el alma atañe, según *Itin.*, la existencia de la realidad *in arte aeterna*.⁶¹ De este modo, este específico respecto de la causalidad hace posible que el alma acceda a un conocimiento distinto de aquel alcanzado en la comprensión del *vestigium* y de la *imago*.

Los dos elementos que nos sirven para caracterizar la acción del *lumen signatum*, es decir, la inmediatez y un específico aspecto de la causalidad, explican también la diferencia que existe entre el grado de conocimiento resultante (*in arte aeterna*) y la referencia al arte eterna que fundamentaba la *illatio* del conocimiento *per imaginem*,⁶² conocimiento que se obtiene por el *lumen signatum*.⁶³

Percibimos más claramente esta diferencia si observamos aquello en que consiste esencialmente el objeto del conocimiento humano. El conocimiento de Dios como principio causal es, en efecto, lo que en el pensamiento de Buenaventura define, en cuanto su objeto, la capacidad del conocimiento humano. Este conocimiento, sin embargo, debe ser considerado en diferentes aspectos o grados, a los que se accede por diferentes medios y por los que se alcanzan diferentes aspectos de la causalidad. Así, se puede pensar en el conocimiento filosófico de Dios, que alcanza a conocerlo como principio de todo lo causado y con lo que, de este modo, sirve de punto de partida a la reflexión teológica.⁶⁴ Debemos reconocer que para Buenaventura este conocimiento filosófico de

⁵⁸ «Ergo iste spiritus ad imaginem dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis; haeret enim veritate nulla interposita creatura». Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXVIII*, 51, 4.

⁵⁹ «Sed ad imaginem mentem factam volunt, quae nulla interposita substantia ab ipsa veritate formatur, qui etiam spiritus dicitur -non ille spiritus sanctus qui est eiusdem substantiae cuius pater et filius, sed spiritus hominis». Ibid.

⁶⁰ «Dicendum quod duplex est medium, scilicet efficiens et disponens. De primo medio debet intelligi quod dixit Augustinus, sed de secundo non; quoniam Deus est medium efficiens et obiectum ipsius mentis». *In I Sent.* d. 3, a.u., q. 3 ad 1.

⁶¹ *Itin.* 1, 3.

⁶² *Itin.* 3, 3.

⁶³ P. Maranesi, «*Revelatio e conoscenza per lumen inditum*: la posizione media di Bonaventura fra Bacone e Tommaso nel problema gnoseologico», *Col. franc.* 61 (1991), pp. 491-511.

⁶⁴ «Ipsa [theologia] etiam sola est sapientia perfecta, quae incipit a causa summa, ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica». *Brev.* 1, 1.

Dios es más bien un dato histórico, es decir, describe el conocimiento alcanzado por aquellos filósofos a los que no llegó la luz de la verdad revelada. Su reflexión se llevó a cabo recurriendo a la reducción a un único principio de todas las cosas sin que sus formulaciones alcanzaran un grado de seguridad satisfactorio.⁶⁵ Su validez, pues, es plena sólo si se alcanza a comprender la verdad teológica que en esta formulación está latente.⁶⁶ Con lo cual, por otra parte, no se llega a negarle todo valor. Más aún, es esta formulación «filosófica» la que servirá de referencia a la hora de determinar la posibilidad de un conocimiento evidente (*indubitabile*) de Dios. El clamor de las creaturas se une a la memoria innata a la razón misma,⁶⁷ para hacer que sólo por algún defecto de la razón quepa alguna duda sobre la existencia de Dios.⁶⁸

La reflexión teológica, pues, puede partir de la afirmación de Dios como causa y tomar como tarea la ulterior precisión de este concepto. Por lo que a la creatura respecta, la causalidad que se afirme no podrá nunca anular su carácter puntual, la inadecuación radical de la creatura con su causa.⁶⁹ Por ello, en el *In Haexaem*. Buenaventura utiliza los términos *per naturam* y *per artem* para definir las dos maneras como debe entenderse a Dios como *principium*. La primera se refiere evidentemente a la realidad intratrinitaria, mientras la segunda se aplica a la creación.⁷⁰ De lo que cabe deducir que es en el marco de la explicación trinitaria donde podemos alcanzar alguna aclaración más sobre la causalidad *per artem*.

El tema aparece concretamente en la teología trinitaria, al discutirse la afirmación de la procesión por naturaleza y de la procesión por voluntad. Como objeción se señala la posibilidad de una tercera procesión que tenga por principio la *ratio sive operans per artem*.⁷¹ En primera instancia esta objeción se resuelve afirmando que *ratio* no puede distinguirse de naturaleza y voluntad. Sin embargo, una observación más atenta de la realidad creatural obliga a revisar esta solución, para perfeccionarla. Para ello, tanto en la *liberalitas* como en el

⁶⁵ «Metaphysica, [est] circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales, sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar; licet inter metaphysicos de huiusmodi rationibus nonnulla fuerit controversia». *De reduc. artium ad theol.* 4.

⁶⁶ *Ibid.* 22.

⁶⁷ «Inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis; ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui». *De myst. trin.* q. 1, a. 1, 10 argumento a favor.

⁶⁸ *De myst. trin.* q. 1, a. 1.

⁶⁹ «Diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae», *Itin.* 6, 2.

⁷⁰ «Creatura enim egreditur a Creatore non ut per naturam, sed per artem». *In Haexaem.* II, 5, 1, n. 3-6; p. 141.

⁷¹ *In Sent.* II, d. 10, a. 1, q. 1, contra 3.

ars, se distingue al tomarlas bien como principio del acto, bien como su término. En ambos casos, y tomados como principio del acto, convienen a una persona divina, no dando lugar a distinción alguna respecto a su naturaleza. Tomados como términos del acto, mientras la primera puede convenir a una persona divina en razón de su intrínsecidad, en el caso del *ars* no puede en manera alguna, por ser en todo caso un modo extrínseco.⁷²

A pesar de su relativa oscuridad, este último texto citado contiene una afirmación fundamental: que *ars*, como principio del acto, puede convenir a una persona divina, bien entendido que se trata de un acto no originante de procesión personal. Se trata, por tanto, de algo apropiado a una persona divina, en concreto a la persona del Hijo.⁷³ *Ars* expresa la decisión creadora de Dios, queda constituida por las formas ideales de la realidad creatural⁷⁴ y no se identifica, por tanto, con la persona del Hijo.⁷⁵ Este extremo es subrayado por Buenaventura en diversas ocasiones. *Ars* define la acción creadora en su respecto a las creaturas. Podrá pensarse como conjunto de formas respecto a la pluralidad de formas distinguibles en la realidad creada, como indicaba el texto comentado, o como conjunto de normas (*normae*) por las que el creador rige la creación. En el *ars* se halla la representación de todo lo factible.⁷⁶ Sin embargo, la apropiación de *ars* al Hijo hará que cualquier mención a ella conlleve igualmente una referencia al Hijo. Lo que nos lleva de nuevo a la condición ya conocida: *nisi mediante Christo*.

Por cuanto dijimos anteriormente, parece claro que Buenaventura sostiene la accesibilidad por parte del hombre a un cierto conocimiento de esta *ars* divina. Cabía la duda, sin embargo, en determinar, siguiendo el esquema de *Itin.*, en qué momento de la *progressio* se da tal conocimiento. Parece lo más plausible que deba pensarse como fruto de la *progressio* en su conjunto y situarse, por tanto, en el momento contemplativo último, en el que se transcende en último término el mismo proceso ascensional.

Itin. explica que el conocimiento adquirido gracias al *lumen signatum* alcanza, en cuanto es posible a la naturaleza humana, a la esencia de Dios como *pri-*

⁷² Ibid. ad 3.

⁷³ «Et notandum, quod cum ars includat et intentionem virtutis et sapientiae, et similiter verbum; tamen differenter, quia verbum dicit emanationem et respectum, ideo est proprium, ars autem appropriatum». *In Sent.* I, d. 31, p. 2, dubia 2.

⁷⁴ «Sed haec ars est agens a proposito agens et volens; ideo oportet quod habeat formas expressas et expressivas. Si enim datur huic rei formam distinguendi ab alia, habet in se formam, scilicet idealem; haec sunt formae ideales summae exprimentes et summae expressae». *In Haexaem.* II, 5, 1, n. 3-6; p. 141.

⁷⁵ «Creatura enim egreditur a Creatore non ut per naturam, sed per artem, quae non est exemplar ipsum, sicut forte Plato posuit». Ibid.

⁷⁶ «In illa arte est repraesentatio causabilium incausabiliter». *In Haexaem.* II, 5, 2, n. 12-13; p. 143.

esse y a la trinidad de personas. En la consideración del misterio trinitario, la mente vuelve su atención al misterio de la Encarnación. De modo que al considerar la persona del Hijo hecho hombre se cierra a manera de círculo todo el proceso. Este se había presentado como ascenso «de lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo, de lo temporal a lo eterno». ⁷⁷ En la persona del Hijo encarnado lo que antes aparecía como extremos opuestos de la realidad y del ascenso, se halla unido. En la persona de Cristo se hace presente toda la realidad y como tal realidad representa para la mente un momento transcendente y de exceso respecto al proceso llevado a cabo. ⁷⁸

La posibilidad de este momento transcendente ⁷⁹ se fundamenta especificando los términos del acto contemplativo. El objeto de la comprensión contemplativa es la cruz, ⁸⁰ mientras la facultad que puede realizarla es el *apex affectus*. ⁸¹

En realidad la exposición del *Itin.* no menciona al *ars aeterna*. No podemos asegurar, por tanto, que la comprensión contemplativa dirigida ya por el afecto conlleve un mayor conocimiento del *ars*. Sin embargo, puede aducirse un indicio que hace sospechar que esto es así. En efecto, Buenaventura señala en un ocasión que en la gloria los bienaventurados contemplan al Hijo en cuanto *ars aeterna*. ⁸²

Conocimiento *in speculo* e intuición

Al mencionar como central para la *ascensio*, según nos es descrita en *Itin.*, la distinción entre *per speculum* / *in speculo*, dejábamos planteada una segunda pregunta, acerca de la posibilidad y de las condiciones de un conocimiento *in*

⁷⁷ *Itin.* 1, 6.

⁷⁸ «In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, alpha et omega, causatum et causam, Creatorem et creaturam, librum scilicet scriptum intus et extra; iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere, quod patrarat». *Itin.* 6, 7.

⁷⁹ Cf. *Itin.* 7, 1.

⁸⁰ *Itin.* 7, 2.

⁸¹ «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum». *Itin.* 7, 4.

⁸² «Quanta erit pulchritudo in illa civitate ubi ille "Filius, qui est ars aeterna omnium", in quo sunt omnes rationes et ideae ab aeterno omnium factorum in tempore, offerret se et repraesentet se beatis spiritibus sicut speculum clarissimum». *Sermo 2 Omnium sanctorum*.

speculo en la vida presente. El mismo texto de *Itinerarium* es ya una prueba de su posibilidad, pues que lo incluye en cada uno de sus tres grandes bloques.

Como guía para obtener alguna respuesta partamos de la referencia a la intuición contenida en la definición del *Comentario a las Sentencias* que nos servía de punto de partida: «in speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur».

En las *Collationes in Hexaemeron* la intuición es presentada como una forma, la más excelente, de la tercera *conversio* del alma a Dios. El objeto de esta *conversio* son las *rationes aeternae*, a las que el alma accede por razonamiento, por experiencia y por comprensión o intuición.⁸³ Al proceder por razonamiento, la reflexión se presenta como inferencia silogística a partir de las «seis condiciones del ser primero increado», a modo de principios o axiomas (se trata de condiciones de inferencia de la primera causa a partir de lo causado). En cambio, al proceder por intuición, el movimiento del alma debe ser descrito como *quiescere*, aunque se guíe por aquellas mismas seis condiciones. El alma llega a su reposo porque puede intuir en ella misma *quasi speculum* aquello que conforma la presencia de Dios, al menos en este momento, es decir las *rationes* o *leges aeternae*.⁸⁴ Algo de eso, añade Buenaventura, vislumbraron los «filósofos» cuando insistieron en la importancia de la vida virtuosa.

La definición de la intuición como *quiescere* indica que se trata de un conocimiento en que el sujeto queda situado en una actitud pasiva, al menos inicialmente. La condición de la intuición es la iluminación. En la intuición el alma se conoce como iluminada y, aunque no podrá razonar sobre la fuente de donde procede la iluminación, puede afirmar la existencia de tal fuente y puede razonar sobre el hecho mismo de ser iluminada, así como sobre el contenido, para ella, de tal iluminación.⁸⁵

La actitud pasiva de la que se trata no introduce un extrínsecismo radical en el acto del conocimiento. Lo impide el fundamento de la definición del hombre como *imago Dei*. La definición en sí deja como establecida una *convenientia ordinis*⁸⁶ suficiente para que se cumplan los requisitos exigidos por la definición

⁸³ «Tertio, anima ad Primum convertitur per viam simplicis intelligentiae sive puro intuitu et aspectu». *Col. in Hexaem.* I, 2, 31.

⁸⁴ «Hoc intuendo quiescit anima, ex quo in se est quasi speculum, in angelis quasi lumina, in divino intuitu quiescens et perfecta, et tunc 'intellectum adeptum' se habere cognoscit, qui est quidam decursus et adaptatio quaedam primorum ad ultima quasi per viam conclusionis». *Ibid.* I, 2, 32.

⁸⁵ «Similiter, cum dicimus visionem sive cognitionem perfici in iudicio; dicendum, quod verum est; sed ad hoc, quod videamus Deum, non oportet, quod de ipso iudicemus in se, sed sufficit ad claram visionem ab ipso fonte luminis illuminari et illuminatum oculum in ipsum potendere intuendo, et iudicare de ipso intuitu, cum non possit attingere ad hoc, ut de ipsa summa veritate iudicet, sed secundum ipsam anima de se ipsa et de sua cognitione». *In Sent.* III, d. 14, a. 1, q. 3 ad 6.

⁸⁶ Cf. *In Sent.* II, d. 16, a. 1, q. 1.

del conocimiento como *adaequatio* y *assimilatio*, a pesar de la distancia infinita que media entre Dios y su creatura.⁸⁷

Seguramente podemos precisar algo más acerca del «órgano» de la intuición. Debemos identificarlo con el *apex mentis* que Buenaventura indica como sexto «grado» de las potencias del alma. Se trata de la «parte superior» del alma humana. Por su naturaleza desempeña un papel antropológico transcendental. Por una parte, en ella se concreta la naturaleza del hombre como *imago Dei* y, como consecuencia, por ella se hacen presente las *leges aeternae* como fundamento último de la certeza del conocimiento humano.⁸⁸ Es verdad que la percepción de las leyes eternas por razón de la imagen introduce un elemento de inadecuación del que resulta una gradación en el conocimiento,⁸⁹ y esta limitación es precisamente lo que conforma el conocimiento *in aenigmate* o *per speculum* propio de la condición mundanal del hombre.⁹⁰ Sin embargo, la limitación no anula en ningún caso la capacidad.

Bien mirado es como si nos halláramos ante dos aspectos de una misma realidad. El hombre es siempre imagen de Dios (aspecto positivo), pero no en toda la plenitud de que es capaz (aspecto negativo). Podemos interpretar que es este aspecto negativo el que le somete al conocimiento *per speculum*, racionativo. Por el aspecto positivo, no obstante, se mantiene la posibilidad de un conocimiento *in speculo*, intuitivo, abierto a un proceso (contemplativo) de perfección. Un proceso que depende más directamente de los dones de Dios y de la vida virtuosa del alma, ambas cosas en su realidad cristocéntrica.⁹¹ Se trata en realidad de un conocimiento teológico al que tendían, sin alcanzarlo, los «filósofos» más virtuosos.

⁸⁷ «Ad simplicem autem contuitum sufficit quod sit conventia ordinis, sed ad cognitionem comprehensionis requiritur convenientiam secundum quandam aequalitatem sive adaequationem. Et ideo non sequitur, quodsi anima creata non possit comprehendere infinitatem, quod non possit intueri luminis fontem». Ibid. ad 3-4. En otro pasaje, al hablar de la unión de la naturaleza humana con el Verbo, afirma: «... et ideo sufficit ad unionem proportio, quae surgit ex convenientia ordinis. Et talis est convenientia, quae est inter creaturam rationalem et Deum, pro eo quod natura rationalis, eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum immediate». *In Sent.* III, d.1, a.1, q.1 ad 4.

⁸⁸ «Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorem; sicut ad plenum iudicium rationis deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superior, sic et ad plenum rationis iudicium in speculandis. Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit; et hoc competit ei, in quantum est imago Dei». *Qq. disp. De scientia Christi* q.4. Cf. *Itin.* 2,9.

⁸⁹ «Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit, semper tamen aliquo modo, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari». *Qq. disp. De Scientia Christi* q.4.

⁹⁰ Cf. *In Sent.* II, d.23, a.2, q.3.

⁹¹ Cf. *Itin.* 7, 1-2.

¿Qué es lo que se consigue en la comprensión por intuición? Buenaventura menciona, en primer lugar, la comprensión de la proposición con que Anselmo afirma a Dios: «esse perfectum est, id est quo nihil intelligitur maius». ⁹² En segundo lugar, aplicando las «seis condiciones del ser primero increado», se afirma de Dios una serie de ternarios: «*unitas, veritas, bonitas*»; «*memoria, intelligentia, voluntas*»; «*vita, sapientia, iucunditas*». ⁹³

Las razones que hemos ido exponiendo apuntan a otro punto que completa la noción de conocimiento *in speculo*. A diferencia del conocimiento *per speculum*, el denominado *in speculo* tiene que ver con la presencia de Dios en las creaturas. ⁹⁴ Este concepto de *praesentia* que usa Buenaventura forma pareja con otro de gran relevancia para todo lector de las obras de Llull: el concepto de *aequiparantia*. De forma general *aequiparantia* es un concepto que designa una categoría específica de semejanza (*similis*) e igualdad (*aequalis*) y que implica la convertibilidad de los extremos. ⁹⁵ En este sentido es claro que no se puede hablar de equiparancia entre las creaturas y Dios, entre quienes media una distancia infinita. ⁹⁶

Ahora bien, cuando Buenaventura menciona las dos maneras de ascenso a Dios, no podemos decir que niegue absolutamente la posibilidad de un ascenso «*per aequiparantiam*». Aceptando que tengamos que reducirlo a la «intuición» a partir de la *imago*, ¿podríamos pensar en algo así como una «comprensión de la equiparantia»? De hecho lo que niega Buenaventura es que el bien creado pueda «equipararse» con el bien increado y convertirse así en premisa de una demostración *per aequiparantiam*. Pero el contenido «intuido» ¿no es un término de la «equiparación»?

Detengámonos aquí, de momento, y evoquemos el camino recorrido. El punto de partida fue la importancia estructurante que *Itinerarium* concede al par

⁹² *Col. in Hexaem.* I, 2, 31. Cf. H.R. Klocker, «Bonaventura's refinement of the ontological argument», *Mediaevalia* 4 (1978), pp. 209-223.

⁹³ *Ibid.* I, 2, 32.

⁹⁴ «Aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam. Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creaturis. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte... Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam». *In Sent.* I, d.3, p.1, q.3.

⁹⁵ «Similis et aequalis dupliciter accipiuntur: aut prout dicunt convenientiam in quantitate vel qualitate, aut prout supra convenientiam addunt imitationem vel expressionem perfectam. Primo quidem modo sunt relativa aequiparantiae, et dicuntur ad convertentiam...» *In Sent.* I, d.31, p.1, q.3.

⁹⁶ «Ad illud quod obiicitur, quod semper sunt infiniti gradus; dicendum quod ascensum in Deum potest esse dupliciter: aut quantum ad aspectum praesentiae; et sic quaelibet creatura nata est ducere in Deum, nec sic sunt infiniti gradus; aut quantum ad aequalitatem aequiparantiae; et sic verum est, quod sunt infiniti, quia bonum creatum, quantumcumque duplicatum, nunquam aequiparatur increato». *In Sent.* I, d.3, p.1, q.2 ad 4.

⁹⁷ *Itin.* 4, 2.

per speculum / in speculo. Fue a este último al que dedicamos nuestra atención, preguntándonos por su definición y sus posibilidades. Hemos apuntado, muy de pasada, sin restarle con ello importancia, lo que puede considerarse contenido del conocimiento *in speculo*. En realidad, podemos constatar ahora, no hemos sobrepasado el segundo escalón de la *ascensio*, la que tiene lugar *in vestigiis* (en las creaturas). A lo más, las últimas referencias a la *imago Dei*, como condición de posibilidad del conocimiento *in speculo*, y lo que se decía de los ternarios conocidos en la intuición, se adentra ya en el conocimiento *in imagine*.

Ahora bien, es precisamente en esta imagen, en el hombre, que se interrumpe ahora —se ha interrumpido— la posibilidad de la *ascensio*. No se trata propiamente de un problema «metafísico», sino de un acontecimiento histórico. Lo que incluso para los «filósofos» parecía un objetivo alcanzable, es en realidad un imposible a consecuencia de la «caída». El acontecimiento del pecado original hace necesaria otra escala para que el hombre pueda proseguir su ascenso hacia Dios. A partir de ahora la *ascensio* no es posible *nisi mediante Christo*.⁹⁷ Su modo es la virtud.⁹⁸ La contemplación se hermana con la teología.

Teología y contemplación

El prólogo al *Breviloquium* nos describe el marco en el cual Buenaventura habla de la teología.⁹⁹ Se distinguen tres momentos fundamentales: el primero como punto de partida (*ortum*) consiste en el don de la fe que se convierte en fundamento, luz rectora y medida de la sabiduría. En segundo lugar se halla el proceso (*progressus*) por el cual el hombre, según su capacidad, puede acceder a la comprensión de las realidades tanto naturales como sobrenaturales. En tercer lugar se coloca el objetivo (*status sive fructus*) al que tiende el hombre y que no es sino la plenitud de la felicidad eterna.

De estos tres momentos fundamentales aquel que concita la acción del hombre es lógicamente el segundo. Es a través de un proceso largo y exigente que el creyente se dispone para obtener como don la plenitud de la felicidad. La teología —presentada aquí como reflexión sobre y a partir de la Sagrada Escritura— se ocupará básicamente de este proceso, de los modos de su realización y de las etapas de su desarrollo. Buenaventura se refiere a las dimensiones espaciales para señalar los aspectos de la reflexión teológica. Según ello deben considerarse en

⁹⁸ Cf. A. Elsasser, *Christus der Lehrer des Sittlichen. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras* (München, 1968), p. 240.

⁹⁹ Varios de los temas explicados sistemáticamente en el *Breviloquium* se recogen sumariamente en *Itin.* 4, 5-6.

la teología una dimensión temática (*latitudo*), una dimensión histórica (*longitudo*) y una doble dimensión moral que conduce a la salvación (*sublimitas*) o a la condenación (*profunditas*). Esta última dimensión moral, por cuanto se refiere al objetivo que pretende la teología, se halla presente en las dos anteriores y condiciona de alguna manera su contenido y el modo de su desarrollo.

La reflexión teológica propiamente dicha, aquella que podrá definirse como ciencia, se ocupa específicamente de la primera dimensión, haciendo tema de su consideración el conjunto de la realidad, siempre en relación al objetivo salvífico. Los diversos libros de la Sagrada Escritura contienen, en efecto, un a modo de compendio de todo el universo. El hombre deberá penetrar en ellos según su capacidad, que es ciertamente grande,¹⁰⁰ y conforme la manera que la Sagrada Escritura misma utiliza para su exposición. Se apunta de este modo aquello que define específicamente la reflexión teológica. En primer lugar señalando positivamente que es un conocimiento dirigido a la acción moral.¹⁰¹ Indicando, en segundo lugar, que a diferencia de la filosofía, no cabe reducirla a un aspecto puramente teórico.¹⁰² Como derivados de este su objetivo específico pueden entenderse los cuatro procedimientos que podemos encontrar en la Sagrada Escritura (y, por tanto, también en la teología) y definibles por estos cuatro términos: *praecepta, documenta, exempla et beneficia* y el compuesto de los tres. Los tres primeros se hallan relacionados respectivamente con los tres atributos siguientes: *maiestas, veritas, bonitas*, y corresponden a la distinción entre libros *legales, historiales, sapientiales* y *prophetales* en la Sagrada Escritura.

Estos cuatro procedimientos obtienen su plena razón de ser cuando se consideran las diferentes situaciones en que puede hallarse la persona en su fe.¹⁰³

Tal como se hallan realizados en la Sagrada Escritura estos procedimientos plantean una grave dificultad. Al dar cuenta de hechos singulares su certeza no puede fundamentarse racionalmente, sino que deben ser reconocidos a partir de la autoridad divina. Se trata de la objeción clásica que deriva de la aceptación de la definición aristotélica de ciencia.

Con estos medios la reflexión teológica pretende la comprensión del proceso por el cual el creyente alcanza la perfección. Este proceso se halla descrito de

¹⁰⁰ «Sic exigebat conditio capacitatis humanae, quae magna et multa nata est magnifice et multipliciter capere, tamquam speculum quoddam nobilissimum, in quo nata est describi non solum naturaliter, verum etiam supernaturaliter rerum universitas mundanarum». *Brev. Prol.*

¹⁰¹ «Notitia movens ad bonum et revocans a malo». *Ibid. Prol.*, 1.

¹⁰² «non potest in ea sequestrari notitia rerum sive credendorum a notitia morum». *Ibid.*

¹⁰³ «oportuit, quod haberet modos proprios, secundum varias inclinationes animorum diversimode animos inclinantes; ut si quis non movetur ad praecepta et prohibita, saltem moveatur per exempla narrata...» *Ibid. Prol. 5.*

diversas formas en la Sagrada Escritura. Corresponderá, pues, a la reflexión teológica leer aquel texto y alcanzar su correcta y plena inteligencia.¹⁰⁴ Será, sin duda, una tarea ardua. Para penetrar en la «selva» de la Sagrada Escritura, será necesario un método, un modo de proceder que organice de alguna manera la complejidad de temas y posibles lecturas. La teología como reflexión científica aportará, sin duda, elementos de gran ayuda. Sin embargo, Buenaventura propone un recurso contemplativo, una «figura intelectual» podríamos decir, que sirva como de punto de referencia universal. Esta no es otra que la figura de la cruz: «Unde ipsa [Scriptura] agit de toto universo quantum ad summum et imum, primum et ultimum, et quantum ad decursum intermedium, sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi».¹⁰⁵

La figura de la cruz, compendio del *nisi mediante Christo*, aparece insistentemente en los escritos de Buenaventura, incluso en este aspecto de recurso metodológico que aquí encontramos. En el *Itin.* el recuerdo del serafín alado «ad instar Crucifixi» es el punto de partida para ir describiendo la «vía» de la contemplación.¹⁰⁶ En el *De triplici via* la cruz es asimilada al libro del cordero del Apocalipsis; en ella se contiene como en siete partes la «universalis rerum notitia».¹⁰⁷ Las mismas referencias se hallan en un sermón, si bien sus términos se concretan en un sentido moral.¹⁰⁸

Un uso semejante de la figura de la cruz lo encontramos en un pasaje del *In Haexaem*. En esta ocasión se habla de la pasión como momento del «silogismo demostrativo» con que Cristo confunde a los ignorantes¹⁰⁹ y al cual hay que unirse para permanecer en la verdad.¹¹⁰

¹⁰⁴ Cf. H. Marcker, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Setellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras* (München, 1971), p. 225.

¹⁰⁵ *Brev. Prol.*, 6.

¹⁰⁶ S. Schmidt, «Christus als "Scala nostra". Christozentrische Aspekte im "Itinerarium mentis in Deum" des heiligen Bonaventuras», *Franz. Stud.* 75 (1993), pp. 242-337.

¹⁰⁷ *De triplici via* 3, 3.

¹⁰⁸ «Secundo, si volumus spiritualia contemplari, oportet tollere crucem ut librum, quo erudiamur... Optimum est semper in cruce meditari. Nullus est, qui possit pervenire ad intellegentiam Scripturarum nisi per crucem». In *Parasceve* II, 2. De Francisco de Asís recuerda: «Qui frequenter legeret librum istum Sapientiae multum inflammaretur ad amorem Dei. Beatus Franciscus pauper fuit et frequenter istum librum legit, ita quod cor inflammatum habuit supra modum; quod bene patuit. Habuit enim stigmata Crucifixi impressa in manibus et pedibus et latere».

¹⁰⁹ «Christus autem syllogismum fecit demonstrativum, cuius maior patet in passione, minor in morte, conclusio in resurrectione». In *Haexaem*. Prin. I, 27-29.

¹¹⁰ «Sed si nos Christo patienti nos non compatiendo volumus congregare, falsificamus nomen et medii assumptionem et Christum paralogizari nitimus.» Ibid. Princ. I, 30. (La versión editada en V incluye una mención al libro de los siete sellos, p. 334).

De estos textos cabe deducir una doble lectura de la figura de la cruz. Por una parte su visión nos recuerda el conjunto de la realidad en cuyo centro se halla el hecho de la pasión de Cristo. Por otro lado la visión de la cruz sirve de figura para recordar el proceso que la mente debe seguir para llevar a término la contemplación.¹¹¹ En este último caso se indican en realidad los movimientos mentales que deben cumplirse. Según esto el texto del *Breviloquium* coincidiría prácticamente con la mención de los seis grados de las potencias del alma indicados en *Itin*.

En resumen, a la situación del hombre después de la caída responde el acontecimiento histórico de la cruz, como medio para proseguir la ascensión del alma hacia su término, que es la *pax*, la felicidad eterna. Para recorrer este camino el hombre debe ser enseñado por la Sagrada Escritura, debe adquirir la «sabiuría cristiana».¹¹²

El término *sapientia* es el que mejor define la ciencia teológica. Para Buenaventura la reflexión teológica con su método investigativo al servicio de la promoción de la fe, puede ser útil a diferentes tipos de actitudes humanas ante la fe, y que catalogan a las personas en adversarios, débiles o perfectos. Para estos últimos la reflexión se traduce en goce.¹¹³ En este mismo sentido la reflexión teológica, tomada como ciencia, representa un triple hábito intelectual, según lo cual puede ser considerada ciencia especulativa, ciencia práctica o *sapientia*. Los tres aspectos que se refieren tienden respectivamente a la perfección del entendimiento en sí mismo, a su relación al obrar y a su relación al afecto. En el último caso, y por tanto aquello que constituye el término de la *sapientia*, se trata de la consideración conjunta de los hábitos especulativo y práctico.¹¹⁴ Tomada estrictamente la teología queda especificada como hábito práctico, sin olvidar, sin embargo, su conexión con los otros aspectos de la reflexión sobre la fe, y muy especialmente sin olvidar su destino último al servicio del afecto. A su vez este afecto queda claramente definido como fruición de Dios y de los bienes espirituales, lo que comporta la quietud no sólo de la voluntad, sino también de las demás potencias.¹¹⁵

¹¹¹ Lo que vamos indicando acerca de la relación de la cruz con la contemplación, no es, evidentemente, algo exclusivo del pensamiento de Buenaventura. En el cisterciense Aelredo de Rielaux, por citar un ejemplo distante, la cruz es denominada espejo; cf. P. A. Burton, «Contemplation et imitation de la Croix: un chemin de perfection chrétienne et monastique d'après le "Miroir de la Charité"», *Col. cisterc.* 55 (1993), pp. 140-168.

¹¹² M. Ozilou, «"Sapientia et experientia" dans les "Collationes in Hexaemeron" de saint Bonaventure», *Col. franc.* 61 (1991), pp. 513-533.

¹¹³ Cf. *In Sent.* Prol., q. 2.

¹¹⁴ Cf. *In Sent.* Prol., q. 3. También *Col. in Haexaem.* III, 6, 3-4.

¹¹⁵ Cf. *In Sent.* I, d. 1, a.2, q.u.; a. 3, qq. 1-2.

El carácter consumativo de *sapientia* recoge de esta manera un doble aspecto: en cuanto perfecciona todas las potencias y en cuanto alcanza el fin último. Este doble aspecto es el que se recoge en la definición de *sapientia* como «cognitio Dei experimentalis»¹¹⁶ y que puede llegar a manifestarse en estados místicos excepcionales como los que proponía *Itin*.¹¹⁸ En *In Haexaem.*, por otra parte, se indicará la proximidad de los frutos de *sapientia* y la gloria,¹¹⁹ a la par que se menciona su doble relación con el entendimiento y con el afecto.

No resulta difícil identificar los fundamentos que para Buenaventura hacen posible la reflexión teológica como *progressio*. Cabría tal vez distinguir entre fundamentos ontológicos y aquellos que podríamos denominar epistémicos. Como ontológicos podrían considerarse aquellos que conforman su comprensión de la realidad y que en el vocabulario del *Itin*. aparecen en la división entre *vestigum*, *imago*, *lumen* o *sensualitas*, *spiritus*, *mens*. En ambos casos se nos remite a una ontología vertebrada en torno al concepto de *similitudo*. Como fundamentos epistémicos, en cambio, podrían señalarse aquellos que sin circunscribirse a un momento preciso de la *progressio*, aparecen para dar cohesión a la reflexión que se lleva a cabo y que en ellos encuentra su garantía. Como tales consideramos las *leges aeternae*, la *Sacra Scriptura* y la evidencia del *primum esse optimum*. Si bien en el *Itin*. se corresponden con la triple división ya conocida, no parece razonable establecer una correspondencia exclusiva entre los términos respectivos.

Recapitulación

El esquema de la *ascensio* es algo lo suficientemente generalizado como para pretender que Ramon Llull tuviera que acudir a un autor concreto para adoptarlo. Por ello el objetivo no ha sido presentar en toda su amplitud la doctrina de san Buenaventura acerca del ascenso del alma a Dios. Se han subrayado

¹¹⁶ «Quarto dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem (...) actus doni spientiae partim est cognitivus, et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio». *In Sent.* III, d. 35, a.u., q. 1. «Sapientia est lux... Lux ista descendit ad nostram potentiam cognitivam illuminandam, ad nostram affectivam lactificandam et ad nostram operativam corroborandam. Descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum et usque ad infimum, scilicet operationem». *De donis Spiritus sancti*, IX, 5.

¹¹⁷ *In Sent.* III, d. 35, a.u., q. 1.

¹¹⁸ *Itin.* Prol. 3.

¹¹⁹ El cuarto de los frutos de *sapientia* consiste en que «collaudat in omnibus Deus», a lo que se añade: «Hic fructus est coniunctus gloriae». *Col. in Haexaem.* III, 6, 21.

algunos puntos que en él resultan característicos y propios. De algunos de ellos puede establecerse una relación, un aire de familia, con elementos de la contemplación luliana. Vamos a indicarlos brevemente y sin ánimos de exhaustividad.

1. El peso estructural de la *ascensio* bonaventuriana recae en la división «*vestigium, imago, primum principium*» y en el par «*per speculum / in speculo*». En la *contemplació* luliana este peso estructural corresponde respectivamente a la división «*sensualitats, intellectuitats, intellectuïtats*» y a la «*significació*», recordando aquella división el ternario «*corporalia, spiritualia, spirituellissima*», que es la primera definición de los miembros de la división de Buenaventura.

2. Cada momento de la *ascensio* implica la totalidad de las potencias del alma según un proceso en el que se distinguen seis grados. En cada momento de la *contemplació* queda involucrada el alma con todas sus potencias, lo que queda subrayado por la introducción de cinco *senys espirituals* y cinco *senys de l'ànima*.

3. El papel que juega la figura de la cruz en la *ascensio*, con un triple motivo: a) concede un carácter eminentemente cristológico al proceso de la ascensión contemplativa; b) introduce el tema de la *imitatio* en la vida virtuosa; c) funciona incluso como recurso metodológico.

4. La ascensión contemplativa se apoya para su culminación en el conocimiento *in speculo*, que se define como intuición. La intuición mantiene una constante referencia al *ars divina*, referencia gradualmente diferenciada. Deben destacarse estos tres aspectos conseguidos en la intuición: a) las condiciones de inferencia que aseguran la certeza; b) los principios (axiomáticos) de las ciencias; c) las propiedades o atributos del *primum esse*.

5. La teología queda enmarcada en la ascensión contemplativa, sin identificarse exhaustivamente con ella. Esto sucede, a) en razón de los medios que la teología usa; b) por la identidad en el objetivo práctico que pretende (la vida virtuosa y la *beatitudo*).

III. VIRTUS: LA CONDICIÓN DE LA FELICIDAD

La *ascensio* es el modelo que señala el camino personal a recorrer para alcanzar aquella comprensión de la fe con la que se consiguen dos objetivos: el establecimiento de uno mismo en la verdad y la adquisición de los recursos con los que promover la conversión de los que permanecen en el error. En este cometido se empeña el hombre con toda su capacidad espiritual.

El acto de fe sigue la estructura psicológica de las potencias humanas (cc.41-44). En esta estructura la potencia sensitiva y la potencia imaginativa sirven de instrumento a la acción de la potencia racional y la potencia motiva. En la realización del acto, la potencia racional ordena a la potencia motiva la culminación del proceso pretendido. Por eso la potencia motiva es denominada «lo prop moviment» (44,1.4).

¿Cuál es el objeto de la potencia motiva? El obrar en general. Ahora bien, aunque en principio lo correcto es que este obrar sea especificado por la potencia racional, en ocasiones se da una suspensión de su función y se actúa «desordenadamente». La potencia sensitiva y la imaginativa pueden provocar esta suspensión. En tal caso se apela al «placer» que está siempre presente en la operación de la potencia motiva y que no siempre coincide con lo ordenado por la potencia racional (44,22-24).

La contemplación, por tanto, definida como comprensión de la fe, consistirá en perfeccionar la potencia racional en todas sus operaciones –y eso incluye el perfeccionamiento de las potencias inferiores: sensitiva e imaginativa– para que proponga a la potencia motiva aquellas acciones más perfectas (es decir, aquellas acciones que son su objeto propio), en este caso, el amor a Dios y una fructífera tarea misionera. En la ascensión contemplativa el hombre adquiere la virtud y vence el vicio.

Esta terminología luliana traduce un esquema suficientemente conocido: Los actos humanos se especifican por su fin. Corresponde a la razón el discernimiento y la proposición de estos fines, y a la voluntad la decisión sobre las acciones para alcanzarlos. Los fines son propuestos como «bien» y el alcanzarlos constituye la felicidad. Aquel estado en que la proposición de fines y su realización se mantienen operantes se define como «vida virtuosa».

De este esquema básico se deduce con facilidad que las dos cuestiones más inmediatas son el establecer la relación que une a la virtud con la felicidad y, segunda, el indicar la vía que puede proporcionar aquella virtud en que se alcanza la felicidad. Ambas cuestiones aparecen en la superficie misma de la tradición teológica en la que surge el sistema luliano.

La felicidad que se alcanza en la virtud

¿En qué consiste la virtud?

Recordemos, para empezar, el principio metafísico según el cual la perfección de los seres, el fin a que tienden y la felicidad en su consecución, en los

seres racionales dependen del acto. En su raíz el acto señala la forma del ser; en su realidad presente dice el modo de obrar.¹²⁰

Si nos centramos en el ser racional, resulta evidente que todo ello debe relacionarse con la capacidad espiritual. Es decir, con el entendimiento y la memoria, como facultades aprehensivas, y con la voluntad, como facultad operativa.

En el horizonte de la filosofía griega se señala a la *felicitas* como último fin del hombre.¹²¹ Consiste la felicidad en el modo de obrar (acto segundo) del hombre según su naturaleza racional y apetitiva.¹²² Según la jerarquía que se establece entre estas dos capacidades del ser racional, el modo de obrar del ser humano debe entenderse como «el obrar del apetito regulado por la razón».¹²³ Esta «regulación» consiste en la aprehensión del fin último como bien y la ordenación de los actos necesarios para su consecución. Es por tanto «ordenación al bien» su resultado.

El fin último del ser humano, por otra parte, guarda necesaria relación con su naturaleza (acto primero). De modo que el acto ordenado al bien es el acto que implica perfección. Ambas notas constituyen lo que se define como virtud o acto virtuoso.¹²⁴

Por su íntima relación con el fin último, la virtud entraña necesariamente el deleite.¹²⁵ Representa la plenitud ontológica que debe alcanzar la persona.¹²⁶

¿Cómo puede el hombre alcanzar este estado que hemos definido como vida virtuosa o felicidad?

Para el teólogo es una pregunta difícil de responder, imposible, de hecho, si se mantiene la clausura de la inmanencia de la filosofía griega. Para el teólogo sólo es posible mantener una duda suspensiva sobre la opinión final de Aristóteles¹²⁷ y rehacer el camino desde la Teología.

¹²⁰ «Actus primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio». Thomas Aquinas, *STh* I, q.48, a.5.

¹²¹ «Necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo... et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas». Thomas Aquinas, *Sent. de Eth.* I, l.9, n.4.

¹²² *Ibid.* I, l.10, n.9.

¹²³ «operatio appetitus regulati ratione». *Ibid.* I, l. 10, n.11.

¹²⁴ «Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi hominis, scilicet felicitis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem eam bene operetur, sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem». *Ibid.*

¹²⁵ «Delectatio est de necessitate virtutis et pertinet ad rationem ipsius; nullus enim bonus vel virtuosus qui non gaudet in bonis operationibus». *Ibid.* I, l.13, n.5.

¹²⁶ «Operationes secundum virtutem non solum sunt delectabiles, sed etiam pulchrae et bonae». *Ibid.* I, l.13, n.6.

¹²⁷ *Ibid.* I, l.14, nn.3-9. Cf. Iohannes Duns Scotus, *Lectura in Sent.* I, Prol. p.1, q.u.

El teólogo debe comenzar interrogándose por aquellos contenidos de la felicidad que proponía la filosofía griega y afirmar su inadecuación con la realidad del fin último del ser humano.¹²⁸ Positivamente debe declarar que el fin último del hombre es Dios.

Tomás de Aquino se sirve de un razonamiento muy simple. Definido el hombre como ser racional, hay que admitir que su fin último debe ubicarse en un conocimiento esencial (del *quod quid est*). Ahora bien, cuando este conocimiento se refiere a las cosas que rodean al hombre, desemboca en el conocimiento de una realidad que en su esencia es «efectuada». El hombre conoce las cosas en tanto que «efectos». Su perfección, su fin último, no puede detenerse ahí y suprimir el conocimiento de la «causa» de esta realidad efectuada. Ni siquiera puede bastarse en conocer sólo la existencia (*an est*) de esta causa, puesto que con ello no alcanzaría la perfección de su propia definición (el conocimiento esencial). Por su propia naturaleza, pues, el entendimiento humano debe poseer como fin último el conocimiento de la esencia de la causa primera, es decir, de Dios.¹²⁹

Este fin último del hombre es definido como *beatitudo*. No es necesario detenernos ahora en toda la amplitud de la elaboración de este concepto. En su textura básica sigue un recorrido semejante al considerado con relación a *felicitas*. Será suficiente mencionar aquellos puntos que interesan más directamente a la línea argumental del presente estudio.

En este sentido nos interesa destacar el nexo que une a *beatitudo* con *frui*. A reglón seguido vamos a resaltar su relación con *virtus*. Desde estas dos constataciones, con un cierto cambio de horizonte, vamos a señalar su relación con *contemplatio*.

La *beatitudo*, como realización del fin último del ser humano, importa la perfección de toda su capacidad espiritual, es decir de sus potencias jerárquicamente ordenadas. Esto significa, en primer lugar, que la *beatitudo* incluye la perfección del conocimiento, y ello en un doble aspecto. Primero, en tanto que perfección del sujeto cognoscente; lo que constituye la *visio*. Segundo, en tanto que presencia perfecta del objeto conocido; lo que importa la *comprehensio*. En segundo lugar, la *beatitudo* incluye la perfección de la voluntad, como adhesión al bien último; lo que constituye la *delectatio* o *fruitio*.¹³⁰

¹²⁸ Thomas Aquinas, *STh*. I-II, q.2.

¹²⁹ «Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae». Ibid. q.3, a.8.

¹³⁰ «Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato». Ibid. I-II, q.4, a.4.

Visio y *fruitio* son los dos términos que definen la *beatitudo*, intercambiables casi, pues que en su última realización son inseparables. Si bien, a *visio*, conforme al esquema antropológico en uso, se le conceda cierta primacía.¹³¹

No será difícil comprender que la *beatitudo*, de la que se trata –por extensión, el fin último del hombre– no puede conseguirse en el presente modo de ser del hombre (*in via*). Admitida la capacidad humana para conseguirla,¹³² ni por lo que supone en la perfección del acto, ni por lo que implica en el modo de darse del objeto apetecido, la *beatitudo* puede ser un estado propio del presente modo de ser del hombre.¹³³

Siendo esto así, debe pensarse que *in via* el hombre puede, por lo menos, disponerse a la *beatitudo* con actos «ordenados al fin», es decir, con una vida virtuosa.¹³⁴

Hechas estas dos constataciones sumarias vamos a cambiar de horizonte para retomar los mismos temas desde otra perspectiva.

El tema inaugural de la reflexión teológica, tal como se nos presenta en las grandes sistematizaciones medievales, es una discusión sobre el *frui*. Sólo con la imposición del paradigma aristotélico de ciencia, se abandonará esta discusión y su lugar será ocupado por la demostración del carácter científico de la teología. Remontándonos al origen del tema, debemos detenernos en el *De doctrina christiana* de San Agustín.

Agustín inicia su escrito de introducción a la exégesis bíblica con una referencia que define el objeto de la ciencia (*doctrina*) como doble: *res* y *signa*. Completa esta primera afirmación declarando el carácter hermenéutico de los *signa*: por ellos son conocidas las cosas.¹³⁵ A continuación subdivide las *res* en función de la *beatitudo*, pues unas cosas constituyen el objeto de «fruición», y otras sirven de medio para alcanzarla.¹³⁶ Porque la *beatitudo* consiste en el *frui*,

¹³¹ «Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quae est visio, sit fortior delectatione». Ibid. I-II, q.4, a.2.

¹³² Ibid. q.5, a.1.

¹³³ Ibid. q.5, a.3.

¹³⁴ «Homines autem consequuntur ipsam [beatitudinem] multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum Philosophum, beatitudo est praemium virtuosarum operationum». Ibid. q.5, a.7.

¹³⁵ «omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur». Augustinus, *De doctrina christiana* I, 2, 2.

¹³⁶ «Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamus, et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire, atque his inhaerere possimus». Ibid. I, 3, 3.

es decir, en la posesión del bien apetecido en el que descansa, como en su término, la voluntad.¹³⁷

¿Cuál es el bien cuya posesión puede constituir la *beatitudo* del ser humano? Como cristiano Agustín puede responder directamente: el Dios Trinidad.¹³⁸ Sin embargo, cualquiera lo expresa de alguna manera al reconocer como objeto apetecido «lo mejor». Incluso «el sonido» de la palabra «Dios» sugiere la idea de «lo mejor», de una naturaleza por encima de la cual no se puede pensar algo mejor.¹³⁹

Agustín no se demora, en esta ocasión, en definir más extensamente lo que incluye la idea de «lo mejor». Avanza únicamente como nota destacable la «vida», una vida inmutable.¹⁴⁰ Es precisamente por su naturaleza inmutable que es capaz de constituir la *beatitudo* del hombre. Este, sin embargo, se halla inmerso en la esfera de lo mudable, necesitado de recorrer un camino purgativo preparatorio de aquel momento en que pueda poseer (*inhaerere*) lo inmutable.¹⁴¹ Este camino a recorrer le ha sido abierto al hombre en la doctrina cristiana, es decir, en los «misterios» de la vida de Cristo, la institución de la Iglesia, la resurrección de los muertos...¹⁴² Lo que exactamente podemos reconocer como «artículos de la fe cristiana».

Se desprende de todo ello una radical certeza sobre la posibilidad de alcanzar la *beatitudo*. Una certeza que se traduce en alegría (*laetitia*), que se hace ya algo presente como firmeza en la esperanza, y que llegará a su plenitud en la «frucción» del Dios Trinidad.¹⁴³

Agustín, en el *De Trinitate*, denomina *visio* y *contemplatio* al término al que es conducido el hombre.¹⁴⁴ Se insiste igualmente en la necesidad de aproximar-

¹³⁷ «Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est». Ibid. I, 4, 4.

¹³⁸ Ibid. I, 5, 5.

¹³⁹ Ibid. I, 7, 7.

¹⁴⁰ Ibid. I, 8, 8.

¹⁴¹ Ibid. I, 10, 10.

¹⁴² Ibid. I, 12-21. Esta «revelación» no supone una ruptura en el proceso de conocimiento de la verdad, cosa que Agustín quiere dejar patente con su teoría de la iluminación. Algo semejante sucede en el plano moral, cf. V.J. Bourke, «Light of love: Augustine on moral Illumination», *Mediaevalia* 4 (1978), pp. 13-31.

¹⁴³ «Si vero inhaereris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es: quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono». Ibid. I, 33, 37.

¹⁴⁴ «Sed quia omnes iustos, in quibus nunc regnat ex fide viventibus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, perducturus est ad speciem, quam visionem dicit idem Apostolus: "Facies ad faciem"; ita dictum est: "Cum tradiderit regnum Deo et Patri", ac si diceretur: Cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei». Augustinus, *De Trinitate* I, 8, 16.

se a la meta por un proceso de purificación¹⁴⁵ y por el cumplimiento de los preceptos que orientan la vida virtuosa.¹⁴⁶ Alcanzar la meta supone acceder al gozo de haber conseguido el fin propio del hombre.¹⁴⁷ Por ello la contemplación/*visio* puede ser definida como *frui*¹⁴⁸ y vista como alegría suprema.¹⁴⁹

La contemplación/*visio*, como término, supone la provisionalidad del camino de la fe, en el que sólo se puede comprender *per similitudinem*¹⁵⁰ y gozar *in spe*.¹⁵¹ Es esta una actitud que prefigura la visión y de alguna manera la inicia, como se interpreta con la figura evangélica de María, la hermana de Lázaro.¹⁵² Si no constituyera una cierta contradicción terminológica (en el sentido de Agustín), podría pensarse en una «contemplatio per similitudines», que no estaría muy lejos del concepto luliano de contemplación.

La felicidad del hombre, aquello por lo que éste debe alegrarse, consiste en la fruición del bien supremo, de Dios. Ahora bien, esto sólo es realmente posible en el estado de la *beatitudo*, no en el modo de ser actual del hombre. En su existencia histórica el hombre se encuentra de camino hacia aquel estado; en un camino correcto si su actuación se ordena a su fin, es decir, si conforma una vida virtuosa.

¿Cómo puede el hombre recorrer el camino hacia la *beatitudo* que le ha sido abierto por Dios? Para Agustín la respuesta resulta evidente: en primer lugar, Cristo es la «vía» a seguir; en segundo lugar, el precepto de amar a Dios y al prójimo, en el que se encierra la plenitud de la Sagrada Escritura.¹⁵³ Siguiendo este camino la vida del hombre se conforma como «vida virtuosa», gracias a la cual abraza la firme esperanza de alcanzar la posesión de su bien último.¹⁵⁴

¹⁴⁵ «Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur; sicut scriptum est: "Mundans fide corda eorum". Probatur autem quod illi contemplationi corda mudentur, illa maxima sententia: "Beati mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt"». Ibid. I, 8, 17.

¹⁴⁶ «...visio illa Dei qua contemplabimur incommutabilem atque humanis oculis invisibilem Dei substantiam... sola est summum bonum nostrum cuius adipiscendi causa praecipimur agere quidquid recte agimus». Ibid. I, 13, 31.

¹⁴⁷ «[quando Christus] perducet credentes ad contemplationem Dei, ubi est finis omnium bonarum actionum, et requies sempiterna, et gaudium quod nunquam auferetur a nobis». Ibid. I, 10, 20. «Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum». Ibid. I, 8, 17.

¹⁴⁸ «Hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Trinitate Deo ad cuius imaginem facti sumus». Ibid. I, 8, 18.

¹⁴⁹ «Illa laetitia nihil amplius requiretur; quia nec erit quod amplius requiratur». Ibid. I, 8, 17.

¹⁵⁰ Ibid. I, 10, 21. Cf. I, 8, 16.

¹⁵¹ Ibid. I, 18, 17.

¹⁵² Ibid. I, 10, 20.

¹⁵³ Ibid. I, 34-35.

¹⁵⁴ «Nam si a fide quisque ceciderit, a charitate etiam necesse est cadat; non enim potest diligere quod esse non credit: porro si et credit et diligit, bene agendo et praeceptis morum bonorum obtemperando efficit, ut etiam speret se ad id quod diligit esse venturum». Ibid. I, 37, 41.

Agustín se permite subrayar la importancia de la virtud con un texto que bien merece un inciso. Dice Agustín: «Homo itaque fide, spe et charitate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturas nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt... Quibus tamen quasi machinis tanta fidei et spei et charitatis in eis surrexit instructio, ut perfectum aliquid tenentes, ea quae sunt ex parte non quaerant: perfectum sane, quantum in hac vita potest».¹⁵⁵

Creo que se trata de unas palabras de gran significación para el objetivo de este estudio sobre Ramon Llull. Bien es verdad que antes que nada hay que recordar que el propósito de no usar la Sagrada Escritura obedece, según la reiterada confesión luliana, al hecho de que sus interlocutores no aceptan las *auctoritates*. Dicho esto, creo que hay que reconocer en el texto agustiniano un elemento importante para la definición de la contemplación, por lo menos de una determinada definición de la contemplación. Finalmente creo que la figura de estos «solitarios» que menciona Agustín prefigura casi al detalle el *ermità* de Ramon Llull. El *ermità*, en efecto, es una persona llena de virtud y de cuyos labios se aprenden todas las *raons* que explican la fe cristiana. El *Libre de contemplació*, en fin, bien pudiera estar construido como resultado de esta forma de vida, en cuya mención parecen coincidir Agustín y Ramon Llull.

Antes de abandonar la obra de Agustín, señalemos simplemente que a continuación se dedican algunas páginas a los *signa*.

Define Agustín el signo con estas palabras: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».¹⁵⁶ Sin embargo, inmediatamente limita su atención a aquellos signos que se dan en el ámbito de la comunicación humana, y que le interesa precisar en vistas al objetivo de su obra en tanto que introducción a la exégesis bíblica.

La «vía» virtuosa de la contemplación

En el desarrollo teológico de la virtud ha habido un decisivo cambio de perspectiva. De la felicidad asequible al obrar virtuoso humano, como proponía la filosofía clásica, se ha pasado a la felicidad consistente en un bien que le transciende totalmente. Al cambio en la naturaleza de la meta le corresponde un

¹⁵⁵ Ibid. I, 39, 43.

¹⁵⁶ Ibid. II, I, I. Un tema, sin duda, que enlazaría con el horizonte contextual del tema luliano de la significación.

cambio en el camino de acceso a ella. Desde ahora, de acuerdo con la naturaleza del objetivo, también el camino sobrepasa la simple capacidad humana.

El primer paso hacia la definición de este camino lo constituye, sin duda, la introducción de la *imago Dei* en la definición del hombre. Esta definición teológica del hombre importa ante todo una comprensión nueva de cual es el bien que debe tomarse como fin último y que constituye la felicidad. Ahora bien, la definición teológica del hombre como imagen de Dios no es una pura definición metafísica, sino la determinación de una vocación. El hombre es imagen y tiene que llegar a ser imagen. La vocación cristiana abre el camino de un progresivo «conformarse» a la imagen de Dios. Los términos teológicos *deiformitas* y *deificatio*, entre otros semejantes, señalan el modo de ser y el modo de llegar a ser –ambos contemporáneos– del ser imagen de Dios en el hombre.

Si en el anterior esquema la acción virtuosa del hombre figuraba como camino hacia la consecución del bien y la felicidad consiguiente, ahora deberá contarse con una acción virtuosa de la que pueda figurar como agente Dios mismo. Será una acción del hombre, sin duda, pero hecha posible por una intervención más directa (sobrenatural) de Dios. No será necesario advertir, pues es la condición de toda antropología teológica, que no estamos definiendo una realidad absolutamente aparte de todo lo que se había alcanzado anteriormente en la definición de la virtud.

En el *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena encontramos presupuesto y explícitamente afirmado este pensamiento en términos que resultan de gran importancia para nuestra lectura.¹⁵⁷ Se concreta en el concepto de *theophania*. Para nuestro objetivo bastará limitar nuestra atención a algunas páginas iniciales de la obra del Eriúgena.

En efecto, en los primeros momentos del diálogo surge una cuestión, casi marginal, que lleva a la reflexión sobre el fin al que está destinado el hombre: la felicidad de la contemplación de la esencia divina.¹⁵⁸ La posibilidad de esta contemplación, se afirma, sólo puede darse a través de unas *apparitiones* o *theophanias*, que son imágenes de las causas primordiales.¹⁵⁹ No se trata, sin embargo, de constructos de la imaginación humana, sino de la acción (*dilectio*) de

¹⁵⁷ Por tercera vez me remito a Eriúgena en alguno de mis escritos. Tampoco ahora puedo extenderme como sería preciso para explicar exhaustivamente mis referencias. Espero algún día poder satisfacer la deuda que voy acumulando. De momento recuérdese que en «Concepto de “ars” y su uso en Juan Escoto Eriúgena», *SL* 31 (1991), pp. 19-39, se menciona las «artes» como «virtudes» (p. 22).

¹⁵⁸ «Quid ergo dicemus de illa futura felicitate quae promittitur sanctis, quam nil aliud putamus esse praeter ipsius divinae essentiae puram contemplationem atque immediatam?... quomodo humanae naturae felicitas divinae essentiae altitudinem contemplari valebit». *Periphyseon*, PL 122, 447A-C; ed. Sheldom-Williams, I, 48.

¹⁵⁹ *P* 448B; I, 50.

Dios en el hombre justo. Atribuyendo el origen de la doctrina a Máximo, sigue Eriúgena: «Ait enim theophaniam effeci non aliunde nisi ex Deo, fieri vero ex condescensione divini verbi, hoc est unigeniti Filii qui est sapientia Patris, veluti deorsum versus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et exaltatione sursum versus humanae naturae ad praedictum verbum per divinum amorem... Ex ipsa igitur sapientiae Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophaniam». ¹⁶⁰

Se obra así una «conformación» entre el alma y la sabiduría divina, por la que el alma se reviste de virtud, de aquello que conformará su perfección final. ¹⁶¹ Con ello no sucede sino lo que afirma la filosofía común: que el entendimiento es aquello que comprende. Al comprender la virtud, es virtuoso. ¹⁶²

De momento Eriúgena sólo menciona explícitamente como teofanía/virtudes a *sapientia* y *iustitia*, abreviando con «y las demás virtudes». Y al aducir los nombres con que la tradición ha denominado lo que él llama *causae primordiales*, no aparece el término teofanía. ¹⁶³

Para comprender el alcance de estas primeras observaciones es necesario recordar que Eriúgena cifra toda la perfección del hombre (y en general de toda la realidad) en la *participatio* en la causa primera (Dios). En la *reditio* universal (tema del libro quinto) se aclara la gradación e intermediación de esta participación. En resumen, el regreso o consumación se hace cuando el cuerpo «regresa» al espíritu, cuando el espíritu «regresa» a Dios. Es precisamente al aclarar este último caso cuando se pone de manifiesto la naturaleza y el papel de las teofanías.

Eriúgena sostiene que por la *reditio* universal todos los hombres llegan a la *beatitudo*. Sin embargo, ésta es sólo realmente tal en el caso de los *iusti*. Estos son los que a través de la virtud y de la ciencia ya en este mundo han sido «iluminados, limpiados y perfectos». ¹⁶⁴ En ellos no sólo se da la bondad, en razón del ser universal causado por la bondad divina, sino que se da el *bene esse* fruto de la voluntad libre. ¹⁶⁵ Se prepara así la efectividad de la *deificatio* a la que Dios ha destinado las criaturas racionales.

¹⁶⁰ P 449A-B; I, 52.

¹⁶¹ «Igitur omnis theophania, id est omnis virtus, et in hac vita in qua adhuc incipit in his qui digni sunt formari et in futura vita perfectionem divinae beatitudinis accepturi non extra se sed in se et ex deo et ex se ipsis efficitur». P 449C; I, 54.

¹⁶² «Quodcumque intellectus comprehendere potuerit id ipsum fit. In quantum ergo animus virtutem comprehendit, in tantum ipse virtus fit». P 449D; I, 54.

¹⁶³ P 615D-616A; II, 204s.

¹⁶⁴ P 897C-D.

¹⁶⁵ P 903C-904A.

La *deificatio* de la que se trata no puede pensarse como participación (directa) en la esencia divina. Se alcanza, por el contrario, en el Verbo, en quien Dios creó las causas primordiales. En el Verbo los justos son deificados por la contemplación de las teofanías,¹⁶⁶ «*in theophaniis divinarum virtutum*».¹⁶⁷

Al mencionar las causas primordiales en el Verbo, no estamos refiriéndonos a una esfera de la realidad que podamos considerar como encerrada en sí misma. Al contrario, en ellas hay que pensar, como en su origen, toda la plenitud y diversidad de toda la realidad (la *universitas*). De ahí surge la razón de la presencia teofánica en el mundo creado. De modo que las teofanías no son algo así como «epifanías» extraordinarias de Dios, sino presencia «de imagen» en las cosas creadas. El hombre está vocado (por propia naturaleza) a descubrirlas, a conocerlas (ello constituye la ciencia, el *ars*) y tomarlas como *spiritualis via* para ser justo y capaz de la deificación.¹⁶⁸

Resumiendo: las teofanías manifiestan a Dios, aconteciendo por la conjunción de una acción divina y el reconocimiento libre por parte del ser racional. Su referencia sólo pueden ser las causas primordiales, puesto que la esencia divina está más allá de las causas y es absolutamente inaccesible. Así pues, siendo el «lugar» de las causas el Verbo, en el Verbo tendrán su «lugar» y origen las teofanías.

No resulta extraño que, con toda razón, la encarnación del Verbo pueda entenderse como «admirable e inefable teofanía», puerta de acceso para que las criaturas racionales puedan alcanzar la *reditio*.¹⁶⁹ Cristo, el Verbo encarnado, es para el hombre la «epifanía»¹⁷⁰ a cuyo encuentro tiene que salir para llegar a su meta final. Eriúgena describe este proceso eminentemente como conocimiento y ciencia, inseparable, sin embargo, de la vida de virtud. Para avanzar hacia la

¹⁶⁶ P 905A-C.

¹⁶⁷ P 977D-978A.

¹⁶⁸ «Theophanias autem dico visibillum et invisibillum species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus esse, et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur; superat namque omnem intellectum lux inaccessibleis... Et haec est spiritualis illa via, quae in infinitum tendit, quam purae perfectaeque animae ingrediuntur, Deum suum quaerens». P 919C-D. Acerca de la imposibilidad de conocer el *quid est* de Dios, recuérdese que, en opinión de Eriúgena, incluso a Dios mismo le resulta imposible la definición de su *quid est* (Cf. P 589C; II, 144).

¹⁶⁹ «[Verbum] incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque natura processit, et super omnia incognitum ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in seipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibleis omni creaturae intellectuali et rationali praeiuduit accessum». P 912D-913A.

¹⁷⁰ P 1005C.

contemplación de las teofanías, profetas y apóstoles tuvieron en su auxilio a las virtudes, formando una «nube» sobre la que pudieron.¹⁷¹

Aunque Eriúgena no insista en ello, podríamos pensar que junto a la meditación de la «palabra» de Cristo¹⁷² hay una imitación de su virtud. Que los mismos justos que vivieron en tiempos pasados, son también ejemplos a imitar. No hay en ello contradicción alguna. La *reditio* de que trata Eriúgena es un proceso guiado por el ser espiritual, pero no como parte sólo de la realidad, sino como lugar de toda la realidad. El hombre equivocaría la dirección de este proceso si lo concibiera simplemente como purificación o restauración de la imagen perdida. No es el pasado que señala la meta, sino el futuro. Pues las palabras de la Creación, en opinión de Eriúgena, señalaban la imagen que el hombre debería llegar a ser.¹⁷³ En definitiva, «ser imagen» coincide con la *deificatio* que espera a aquellos que serán hallados dignos de acceder a la definitiva *contemplatio in theophaniis*. El principio del camino lo señalaba la fe.¹⁷⁴

Conocimiento y virtud van de la mano. Ambas tienen su inicio en la fe, en la adhesión a la palabra y a la obra de Cristo, manifestación del Dios que es Amor. El conocimiento de Dios se profundiza en el conocimiento de su bondad, irradiada y multiplicada en las perfecciones que en grado eminente pueden predicarse de El. De la mano de este conocimiento crece el *bene agere*, imitación de las perfecciones de Dios e imitación de su imagen perfecta que es Cristo.

Cristo, el Verbo encarnado, es la síntesis de las perfecciones de Dios, su manifestación más plena. Sospecho que no es ilógico pensar que en Cristo se manifiestan las «virtudes» de Dios. Y por extensión, cuanto se afirma de Dios (los artículos de la fe), se afirma en razón de sus virtudes. Hay un texto de Hilario de Poitiers que soporta bien una lectura semejante: «Dei autem virtutes secundum magnificentiam aeternae potestatis, non sensu, sed fidei infinitate pendebat: ut Deum in principio apud Deum esse, et Verbum carnem factum

¹⁷¹ «Similiter legislator Moises ceterique prophetae, apostoli quoque, qui ipsius Domini virtutes et doctrinam praesentialiter perspexere, nubes sunt, in quorum fidei et actionis, spei quoque et caritati, scientiae et sapientiae, ceterarumque virtutum exemplis, veluti quibusdam nubibus, qui in hac vita illorum vestigia sequuntur, rapiuntur obviam Christo, sicut et ipsi, sive viventes adhuc in carne, rapti, sive carne soluti». P 998D.

¹⁷² P 1010C.

¹⁷³ «Non enim ait Scriptura: Faciamus hominem imaginem et similitudinem nostram, sed ad imaginem et similitudinem nostram. Ac si plane diceretur: Ad hoc faciamus hominem, ut, si praeceptum nostrum custodierit, imago nostra et similitudo fiat». P 1013C.

¹⁷⁴ «Dicitur etiam et in animabus fidelium [Deum] fieri dum aut per fidem et virtutem in eis concipitur aut per fidem quodam modo inchoat intelligi. Nil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit». P 516C; I, 204.

habitasse in nobis, non idcirco non crederet, quia non intelligeret; sed idcirco se meminisset intelligere posse si crederet».¹⁷⁵

¿Es demasiado aventurado pensar que –según esta mentalidad– la afirmación de una verdad de fe es sinónimo de la afirmación de las virtudes de Dios?

En resumen, el concepto de *theophania* utilizado por el Eriúgena expresa de una manera admirable como le es posible al hombre alcanzar la plenitud de su ser imagen de Dios, su *deificatio*. En sintonía con la tradición filosófica, desde Grecia, los términos en que se expresa priman el aspecto intelectual de la manifestación teofánica, dejando que la voluntad decida las acciones pertinentes guiada por la comprensión alcanzada. No son términos, es preciso reconocerlo, que privilegien la afectividad.

Tal vez deba entenderse que la tradición teológica posterior corrija algo esta falta; la tradición teológica «científica», puesto que «otras teologías», como la monástica o la pastoral (la predicación), dan de siempre amplio margen a la afectividad. Hagamos algunas referencias a aquella tradición teológica.

Nuestra primera referencia debe ser casi obligadamente para Pedro Lombardo. Los tres capítulos de la primera distinción de sus *Sententiae* recogen prácticamente todos los textos de san Agustín que ya conocemos. El tema central de la exposición es el *frui*. Lo que debemos aquí subrayar es el amplio margen que se concede a las virtudes. Veámoslo en su contexto.

Se detiene Lombardo en la cuestión de si *in via* puede el hombre gozar (*frui*) propiamente, o sólo puede llamarse fruición al estado de gloria. La cuestión no es objeto de muchas reflexiones. Prima la decisión del autor: decide que no hay mayor dificultad en afirmar que ya en esta vida el hombre puede gozar de Dios,¹⁷⁶ no sólo de una manera metafórica, sino con toda la propiedad del término.¹⁷⁷

Desde esta decisión hay dos cuestiones cuyo planteamiento adquiere otros perfiles: la cuestión del uso/fruición del prójimo¹⁷⁸ y la del uso/fruición de las

¹⁷⁵ *De Trinitate* I, 12; CCL 62, p.33s. *Virtutes* tendría el sentido de «acciones», es decir los «acontecimientos» que son enumerados por los artículos de la fe. Debemos tener presente, además, que la razón teológica de estos acontecimientos es el amor de Dios. De alguna manera sus acciones/*virtutes* son su *bene agere*.

¹⁷⁶ «Haec ergo, quae sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes nos et hic et in futuri frui; sed ibi proprie, perfecte et plene, ubi per speciem videbimus quo fruemur; hic autem, dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeo plene». *Sententiae* I, d.1, c.3, n.2.

¹⁷⁷ «Potest etiam dici quod qui fruitur etiam in hac vita, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei, quia iam delectatur in eo quod diligit, et ita iam rem aliquatenus tenet». *Ibid*.

¹⁷⁸ El lector se extrañará tal vez de que no hayamos dedicado más atención a este punto en las páginas anteriores. Con toda razón, además. Pues el tercer capítulo que cierra la primera distinción del *Llibre de contemplació* se dedica precisamente a este tema, al igual que el segundo lo hace con el ser del propio sujeto. Ambos temas comparecen en muchos de los textos agustinianos que hemos comentado. No lo

virtudes. El Maestro dedica a esta segunda cuestión un espacio considerable. La solución se decide en la línea de la anterior determinación. Prevalece el hecho de que las virtudes tienen su pleno sentido en orden a la *beatitudo* final, pero ya ahora son fuente de goce (*delectatio*) y alegría (*gaudium*) para sus poseedores. Una solución, por lo demás, que, sin mencionarlo, estaría en línea con la *felicitas* aristotélica.¹⁷⁹

Con todo queda un interrogante abierto. En el caso de que una virtud «sea Dios», ¿cabe la restricción del goce en orden a la *beatitudo*?. El ejemplo más evidente e indiscutible es la caridad.¹⁸⁰ Y en este sentido el parecer de Pedro Lombardo, apoyándose en la autoridad de san Agustín, es explícito: la caridad con que amamos a Dios y al prójimo es el Espíritu Santo. De forma que puede amarse la caridad por sí misma.¹⁸¹

Una afirmación de tal alcance conlleva enseguida una aclaración. Se trata de una afirmación sólo válida en referencia a la caridad. El punto de apoyo para esta observación lo recoge Lombardo del *De Trinitate* de san Agustín. Este se basa en la forma gramatical usada por el texto bíblico. Así, mientras podemos leer «Dios es amor», leemos «Señor, tu eres mi paciencia», o esperanza, o clemencia. De ello cabe deducir que el amor se dice de la esencia de Dios, mientras las demás virtudes deben entenderse como dones de Dios.¹⁸² De ahí obtendríamos, de momento, la plena confirmación de la restricción introducida: las virtudes, exceptuada la caridad, deben ser poseídas (y queridas) como medio para la *beatitudo*.

El tema de la virtud reaparece con insistencia en el comentario de Alejandro de Hales a estas páginas de las *Sentencias*. Será suficiente subrayar la concep-

hemos explicitado por economía de espacio y claridad de exposición. De todas formas en este momento podemos destacar dos puntos que creemos de interés para el objetivo de este estudio:

1. El amor al prójimo (uso/fruición) se discute en la perspectiva del precepto divino de amar al prójimo. Y en este sentido queda contemplado en el orden de la virtud.

2. La discusión de los dos temas introduce la aclaración de la finalidad o intencionalidad del acto. Se ama uno mismo y/o al prójimo no en razón de sí mismos, sino en razón de Dios. Esto puede afirmarse de diversos modos. Lo que se mantiene con rotundidad es que sólo Dios debe ser amado (*frui*) por sí mismo.

¹⁷⁹ «Nos autem, harum quae videtur auctoritatem repugnantium de medio eximere cupientes, dicimus quod virtutes propter se petendae et amandae sunt, et tamen propter solam beatitudinem. Propter se quidem amandae sunt, quia delectant sui possessores sincera et sancta delectatione, et in eis pariunt gaudium spirituale. Verumtamen non est hic consistendum, sed ultra gradiendum». *Sent.* I, d.1, q.3, n.9.

¹⁸⁰ «Ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut caritas, de qua post tractabitur». *Ibid.* n.10.

¹⁸¹ «His autem addendum est quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae caritas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus Sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus». *Ibid.* d.17, q.1, n.2.

¹⁸² *Ibid.* I, d.17, q.3. Cf. Augustinus, *De Trinitate* XV, 17, 27-28.

ción de la virtud como la disposición a través de la cual se realiza el acto de fruición.¹⁸³ La virtud representa, por tanto, la consecución del fin, pues en esto consiste la fruición. En este sentido, la virtud presente en el estado actual del hombre conlleva una cierta adhesión al fin, y así es objeto de fruición. En todo caso, esta fruición actual queda restringida por la definición que se ha dado: son medios para la fruición. En el estado final (*in patria*) esta razón de medios será subsumida finalmente en Dios mismo, y así quedará patente, y seguirá en toda su vigencia, que se puede gozar en las virtudes (*frui per omnes virtutes*), no por razón de su objeto (*terminus*), sino de su fin (*finis*, i.e. *summum bonum*).¹⁸⁴

La precisión en las distinciones hace de hecho posible una universalización de la virtud. Hay la *virtus viae* que perfecciona al alma en su obrar «honestamente», y está dirigida a la *virtus patriae*. Por ésta se hace posible una *beatitudo creata* que culmina en la *beatitudo increata*.¹⁸⁵ Sin embargo, no podemos ver en ello una continuación de la línea que vimos llegar hasta Pedro Lombardo. Mas bien al contrario. En Alejandro de Hales percibimos una acotación de la virtud al obrar humano, y por consiguiente la imposibilidad de que con ella se pueda hacer referencia al ser de Dios. No es extraño, pues, que las afirmaciones sobre la caridad y su identificación con el Espíritu Santo sean objeto de una drástica restricción. La caridad señala la esencia divina y sólo puede designar una efecto cuando se dice del hombre¹⁸⁶ y debe entenderse según el esquema causal. El texto de Agustín debe ser entendido no como afirmación de identidad, sino como explicitador de la causa efectiva y ejemplar del amor al prójimo.¹⁸⁷

Llegados a este punto parece innecesario prolongar nuestra encuesta. Así, para Tomás de Aquino parece demasiado evidente que las virtudes no pueden ser amadas, ni siquiera por algo que ellas mismas signifiquen, sino por su sola relación a Dios.¹⁸⁸ Un detalle llama la atención: Tomás afirma que la humanidad de Cristo no reportará propiamente un gozo (*fruitio*), sino sólo una cierta alegría.¹⁸⁹

¹⁸³ «Virtutes sunt dispositio media inter fruentem et quo fruitur». *Glossa in quattuor l. Sent.* I, d.1, n.5.

¹⁸⁴ *Ibid.* n. 35.

¹⁸⁵ *Ibid.* n. 41.

¹⁸⁶ «Primo modo dicitur caritas essentia divina, sed connotat effectus in creatura». *Ibid.* d.17, n.2.

¹⁸⁷ «Videtur procedere per medium aequivocum, cum dilectio qua Deus diligitur a nobis sit creata, et dilectio quae est Deus sit increata...respondeo: dilectio Dei est efectiva et exemplaris dilectionis proximi, et sic non aequivoce». *Ibid.* n.4.

¹⁸⁸ *In Sent.* I, d.1, q.3, a.1.

¹⁸⁹ «Ad aliud dicendum, quod humanitas Christi non est ultimus finis; unde in visione eius non erit proprie fruitio, sed erit quoddam accidentale gaudium, et non substantialis beatitudo». *Ibid.* d.1, q.1, a.1, r.7.

Recapitulación

Seguramente sólo hemos apuntado algunos pocos de los temas que en la teología van unidos al tema de la virtud. No es descartable que entre los dejados de lado se encuentren elementos de primera importancia para la definición del «contexto original» del sistema luliano. Concretamente todos los relacionados con el aspecto moral del obrar humano. De los aquí apuntados creo que se pueden subrayar, conclusivamente, estos tres aspectos de la virtud en su relación al proceso de la *ascensio*:

1. La virtud como disposición preparatoria: el proceso ascensional sólo podrá iniciarse con la «conversión», con la recta disposición de las potencias del alma, lo que implica el reconocimiento de aquello que constituye propiamente el fin del hombre y su felicidad.

2. La virtud como efecto del progreso alcanzado en cada momento: el progreso en la comprensión, también en el seno de la *ascensio*, se manifiesta en una vida virtuosa. Teológicamente esta vida virtuosa manifiesta la mayor proximidad a Dios (*deificatio*) y visibiliza la *imitatio Christi*.

3. La virtud como efecto de la acción divina: la comprensión del fin último (o, de modo más general, comprensión de la fe) que sustenta la virtud, sólo es posible con ayuda de la acción (conformativa) de Dios, de forma que la virtud es don de Dios. Y, a converso, las virtudes obradas por Dios son un camino para su mejor conocimiento. Si ellas causan la *deiformitas* en el alma, algo pueden enseñar sobre el ser de Dios y sobre sus acciones salvadoras (artículos de la fe). Su valor «demostrativo» será mayor que el derivado de la comprensión de la realidad creada en general.

Jordi Gayà
Maioricensis Schola Lullistica

RESUM

Ramon Llull's *Llibre de contemplació* is not only the first work he wrote, but it is one that contains the seeds of the fundamental lines of his thought. This article first of all defines the object of the book in terms of the missionary aims that Llull had proposed for himself as a result of his conversion. In the concept of «contemplation» the perceived connection is brought to light. Then, as a contribution to the definition of this Lullian concept, the article goes on to study those of *ascensio* and *virtus*, using the testimony of other authors from whom it can be considered that Llull received either a direct or indirect influence.